



# 《法鼓全集光碟版》第五輯 第五冊

## 《律制生活》

### 略論出家與投師

一年以來，有好幾位素未謀面的在家居士，來信問我有關發心出家的種種門徑，當然，他們都是正在準備走向發心出家這條路的人。因我自己也是一個出家不久的人，所知有限，故也未能一一答覆，即使回他們一信，所談也未必中肯。最近又有一位居士，移樽下問出家與投師的問題，現就個人對此問題的看法和態度，試為略論，以期引玉。

#### 一、當前佛教的問題

近年頗有許多大德，感於後繼無人，而覺佛教之將垂危。因為以往中國大陸的農村子弟，很少有向上突出的發展機會，上廟出家，廟有廟產，最低限度也較中等以下的人家，富裕多多，所以出家之後，一則免於苦力，二則可以讀書，三則繼承廟產。若其資稟過人，出外參學十年、八年之後，還有希望在大山大剎的大叢林下，出人頭地，做個方丈。在一般的老觀念中，出家做方丈，無異在家中做狀元了，所以童年出家的人很多。臺灣地區，自從光復以來，社會環境，漸由農業蛻化成工商業的狀態，兒童於受完國民教育之後，有力升學，升學的機會是平等的；無力升學，勞力吃飯的

機會也是平等的。中年以上而無一技之長的人，固或有失意失業、無所適從的可能，而十幾歲以上的兒童，學工藝，習技術，到處都有機會等著他們。又所謂三百六十行，行行出狀元，身懷一技之長，何必要做和尚！再說，臺灣的寺廟，多無廟產，即使有其收入，多數亦為在家人所謂管理委員會等的名目所操縱壟斷，出家人在廟裡，僅僅形同廟祝，有抱負的家長們，自亦很少會同意自己的子弟去出家了。

## 二、童年出家的利弊

本來，所謂童貞入道的觀念，是非常神聖的，也是佛教之所讚歎的，比如文殊菩薩及善財童子，都是童貞入道。因為出家重斷淫欲，童貞入道的人，即無淫行的機會，文殊、善財之可貴，乃在從初發心，即斷淫念，所以永生永世，都稱為童子。普通人童年出家，未必盡其形壽，受持淫戒，乃至夢寢不渝，尤其童年之際，出家的行為，未必出於個人的至誠，對於出家的目的，也未必瞭解。故我以為，童年出家，未嘗不善，但也未嘗皆善。佛陀時代，羅睺羅童年出家，須跋陀羅臨終見佛，兩人同樣證得聖果。鳩摩羅什、玄奘大師，童貞出家，固為高僧；弘一大師三十九歲出家，亦不失其為律宗的祖師。相反地，童年出家，操持不堅，行守不端，出家一生，矇昧而過，殆至臨終而尚不知出家所為何事者，亦比比皆是。由此可見，當今小和尚的來源不充，未必就是佛教不幸，只要有人出家，佛教就有希望，但我並不反對童年出家。不要勉強急求，但視因緣成熟。不過一旦剃度之後，不得視為剃度師的工具隨意驅使，應該使其接受佛教的完備教育，庶幾可望成為佛門的龍象。否則，童年出家，並無必要。因為童年出家的好處，是在能有充分的時間精力，來接受佛法薰陶，從事佛法的修學行持與弘化，利用其一生的生命過程，多為自己準備一些走向成佛之道的資糧，並為他人多做一些導引入佛法海的工作。

### 三、中年以後的根器

中年以後，再來出家者，也各有其利弊。利在人到中年，對於人生的苦樂，社會的風暴，已經有了相當的體驗；對於世間相和眾生相，已經有了相當程度的觀察，一旦放下一切，而來披剃出家，自可拋卻萬緣，一心向道；對於世間的欲樂，當可不再存一好奇之心，更不致有希求一染之念，因為他已是過來人，世間一切，不過如此而已，所以發起道心，比較堅固；用起功來，也較勇猛。這是中年以後再出家的好處，但也要看各人的根器如何而定。根器稍劣者，菩提心易發，恆常心則難繼，每每一時從其俗世事業或愛情的頂峯失敗下來，傷心失望之餘，便自以為看破紅塵，發心出家。當其初出家時，不能說他沒有發心或沒有道心，只是出家的日子一久，以其固有的世俗經驗，去攀緣世俗的信徒，世緣一多，名利來了，女色也將隱隨其後，跟踪而至。若非深根厚器，淡泊名利，警惕女色，他就很難不隨波逐流，沒頂而去。再說，人到中年，形貌固已生定，生活習慣也已生根，若非深根厚器，世俗的種種習氣，也難截波斷流，一一為之除去，正如一個吃上了鴉片的人，若無超人的意志，很難一戒永戒，一斷永斷。

印度古宗教，主張人之一生，少年學習世間學藝，中年服務人群，晚年隱入山林。也就是說，人到晚年出家學道，最合理想。佛教對出家年齡，並不限制，對於人生的觀念，也跟印度古宗教不同。佛教以為人雖童幼，未必不應該學道，學道的人未必一定學習世間學問。孔子曾說：「行有餘力，則以學文。」佛教也以為人於修學佛法之餘，不妨廣涉世學。其實如能窮通佛法的出世之學以後，即是大徹大悟，既已大徹大悟，何愁世間學問的不能不學自悟？如人入佛之先，業已博通世學，以世學之梯，進佛法之門，自亦無妨。學佛出家，也不等於隱遁山林，離群獨居。佛教教人出家之後，學行有成，得不退轉，尚須返回眾生群中來救拔教化，以期一切眾生皆能脫出此一生死苦海。所以人的一生，不必硬性劃成三個階段，隨時可以出家學道，也隨時可以入俗化眾。這是積極而富彈性的人生觀。

## 四、出家所為何事？

我是一個曾經童年出家，繼於軍伍十年，又於中年出家的人。以我個人的體驗，童年出家，富於天真而純，中年出家，較為至誠而明；童年出家多有倚賴的心理，中年出家能具獨立的精神。不過，我人出家，最低限度，要把出家的目的弄清楚。童年出家，往往只知出家之為善，而不知出家之何以為善？那麼，當其出家之後，師長應該使他知道，出家所為何事？待其成年，覺察此一生活宗旨及生活方式，非他心願志趣所能接受之時，自可聽其還俗。否則，勉勉強強，含含糊糊，於人於己，對社會，對佛教，都將有害無益。中年以後出家，應在披剃之先，徹底認清出家的意義及目的，出家是為生死大事，是為擺脫世緣，一心向道，若不能得不退轉，也要臨命終時，帶業往生；出家絕對不是來到三寶門中討飯碗、爭高下、搶地位、奪名利。佛事門中，雖有法師和住持之類攝眾化眾的機會，但那不是出鋒頭，而是犧牲自己的時間和精力，來護持攝化。應先存心：學教求慧，不為當法師；做事營福，不為做住持。如果我人，尚未出家，就希望自己將來當法師、做住持，那麼我要勸他還是不要出家的。要不然，在居家時，不能靜下心來用功辦道；出家之後，更沒有時間用功辦道，終會被名利物欲，牽著鼻子，在泥沼裡打滾！

## 五、真正的出「家」

出家需要剃度，剃度需要剃度的師父。中國的佛教，在孔孟倫理觀念的影響下，出家投師剃度，每相同於繼嗣他人宗嗣的香火，尤其在禪宗盛行祖師傳法的風氣，成為中國佛教特有的型態之後。所謂「一日為師，終身為父」的倫理觀念，也就跟著產生。給人剃度做徒弟，等於改姓給人做兒子。本來，祖師相傳的宗旨，在於授衣表其信，傳法印其心，所以六祖大師在五祖門下，僅得衣法，遂

隱嶺南；南嶽、青原，接法六祖之後，也未紹座於曹溪的門庭。不像後世的叢林，所謂傳法，並不在法，而是在於住持職權與寺廟財產的傳承，因為除此以外，已無心法可傳。降至一般的小廟，收徒禮師，只是門庭延續的一種方法而已。出家人不得蓄妻生子，寺廟的繼承，只好依賴收領徒弟以為螟蛉。照理，這也不算壞事，所壞的是，由傳法的神聖任務，一變而成了傳家的世俗型態，師弟之間，本為出世的法眷，如此一來，竟同俗世的父子，彼此膠著於倫理的範圍，不能有其各人的獨特造詣。出家，本求無家牽累，由此一來，出了一個家，又進入了另一個家。近人每嘆出家之後的忙碌煩瑣，原因即在人人都有一個「家」，師父徒弟，為著修行辦道弘法利生而忙者少，為了維持他們的「家」而忙著應付攀緣者多，這是值得哀嘆的事。

## 六、剃度師與剃度的意義

因此，一般人在準備出家之初，都希望找一位理想的剃度師，此所謂理想，應該包括：道德高、學問好、處事誠懇、待人和藹、志趣相投、性情相近，既有嚴父的氣質，也要有慈母的心懷，能對徒弟視同骨肉，愛護備至。還有他的社會地位，教界的聲望，以及他所主持的寺廟，必須沒有凍餒之憂。因為一旦出家，如同女子出閣，嫁雞隨雞飛，嫁狗跟狗跑。女子嫁人，雖是終身大事，但還允許離婚別就，人之出家，卻不能再跟他的師父脫離師徒關係，故在未然之先，必須審慎抉擇，所謂慎其始才能善其終。

其實，這是錯誤的，也是流俗的。根據佛教的本質來說，人之出家，須有人為其剃度，那是事實；但是為人剃頭，並不是為自己收養子；禮拜剃度師，不即等於求人為義父。所謂度，亦同於渡，以師為船舫、為橋樑，假師接引之力，通過生死關口（不要忘了，出家是為生死大事）。佛經中處處教人尋師參道，依止師僧而住，出家依師，猶如溺水之人附於浮物之旁，若不緊緊抓牢，便有沒頂之患。這是鼓勵學人不要輕舉妄動，選擇榜樣看齊，但卻絕非教

人，一經剃度之後，即須從一而終。如《金剛經》所說：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」人之前進，亦如火箭昇空，節節前進，也要節節揚棄。固不可忘情於所受過的恩惠，也不可纏縛於俗情的膠著之中，不然的話，如人過橋，因為戀戀不捨橋上的風光，以及使他通過河流的恩德，便永遠徘徊橋上，不唯耽誤了自己的前途，同時也增加了橋樑的負荷！人要獨行獨往於天地之間，是要有其足夠的魄力的。古大德所謂：「出家乃大丈夫事，非將相所能為。」原因即在出家人必須灑脫放下一切，然後才能承擔一切。但是灑脫放下者，又談何容易？釋迦世尊，能夠灑脫放下他的王子生活及父王、王妃於其先，才有承擔救世、救人、救一切眾生的使命於其後。

可見，出家投師，只要因緣許可，凡在戒臘十夏以上者，即可請為剃度，故如《根本說一切有部百一羯磨》（以下簡稱《百一羯磨》）卷一中說：「凡有欲求出家者，隨情詣一師處。」至於出家以後，依律五夏學戒，五夏之後，如能具足五法：知持戒、知犯戒、知重戒、知輕戒、善知通塞，便可離依止師，自行參學，各隨所願。也就是說，一切聽任自由。豈可比作嫁雞隨雞飛，嫁狗跟狗跑的俗情繫縛呢？所以，自古高僧，不一定皆出名師之門；名師的徒弟，也不一定成為高僧。以俗情來說，師父無不希望他的徒弟酷肖自己而隨從自己，然而，雖為父子兄弟，所望亦每異趣，何況是師徒的情誼。再說，依律制，剃度師即是沙彌戒和尚，甚至是比丘戒的和尚。但在中國的佛教，剃度師，只管接引，卻不管傳戒，也談不上教育。故在中國既沒有五夏學律的制度，也沒有依止剃度師五夏的常規，所以小和尚受戒之後，便可在外當參學了。

## 七、出家與剃度的條件

本來，出家有許多條件，為人剃度，也有許多條件。比如：年齡不足七歲或雖足七歲而猶不能驅鳥；年過七十；身心有病；乃至缺一指、長一瘤、患一塊癬；父母、妻子、夫主不許；曾經犯破比

丘尼的淨戒者；曾經殺父、殺母者，均不能出家。而外道的弟子，雖許出家，但須在僧團中接受四個月的考察。至於剃度師，不滿十夏的戒臘；或雖滿十夏，通經論而不知戒律者；不得僧團通過者，皆不得為人剃度；不得一年剃度二個沙彌。此外尚有許多條件，不便枚舉。但願今之出家者與為人剃度者，能夠做得不太離「經」就好了。若求理想，實屬萬難。

（《今日佛教》五一期）

## 師父一共有幾種？

不論在家出家，也不論世法出世法，如要學問，便須投師。否則，除非是大根大器，大智大慧的人，才能無師自通，比如佛教的獨覺聖者，就是無師自證的。但是，凡人總比聖人多得太多，所以還是要投師問教，就連釋尊也是遍學五明的。

出家人有七種師：兩種和尚是十戒和尚與具足戒和尚，和尚，譯為中國語，便是親教師，以其由親近而能教而得名；五種阿闍梨是依止、屏教（教授）、羯磨（受戒）、十戒（出家）、教讀（受經）。阿闍梨，譯為中國語，便是軌範師，以其軌持型範而得名。

和尚，在一生之中，如果僅僅出家一次，那他最多只有兩位，甚至僅有一位（十戒和尚可以兼為具足戒和尚）。阿闍梨則可分兩類：依止阿闍梨及教讀阿闍梨，可以多也可以少，依止雖僅一夜，即為依止阿闍梨，教讀雖僅一偈，亦為教讀阿闍梨；屏教阿闍梨、羯磨阿闍梨、十戒阿闍梨，如其出家一次，一生之中，也各各僅有一位，屏教是具足戒時教授受戒儀規的，羯磨是具足戒時白四羯磨的，十戒是沙彌戒時教授威儀的。

中國戒場有尊證阿闍梨七位，此在律中並未規定稱之為阿闍梨，唯說五夏同阿闍梨位，十夏同和尚位，那麼，尊證只能居於



「同」師之位。

在家弟子僅有三師阿闍梨：第一是三皈（五戒）阿闍梨，第二是八戒阿闍梨，第三是教讀阿闍梨。三皈師只有一位，八戒師及教讀師可多可少。如受菩薩戒，則另外增加二阿闍梨，菩薩戒沒有和尚，菩薩戒的和尚是本師佛，而非本師比丘法師。

我們知道了師的種類之後，便可以明白，我們學佛，究竟該有多少位師父了。

現時的佛弟子們，為師為弟子，多半不懂師與師的類別，大家亂拜、亂叫、亂收一陣。致引起許多人的批評，認為大家都在攀緣搶徒弟。

照律制說，有了一位剃度師，不得再有沙彌戒和尚，乃至不得再有具足戒和尚。這在中國是行不通的。

但是，既然已經受了戒，絕不應該再拜其他的人為和尚，亦不得另稱他人為親教師。

離了師父在外參學，如果未滿五夏，或已滿十夏而仍未知道比丘（尼）律的輕重持犯與開遮者，則應隨處請求十夏以上的善知識為依止師，侍奉依止師的禮節，如侍奉親教師一樣，但在親教師現前時，即離依止師而隨親教師。

如果出外求學，除了依止師通常應以各寺寺主或上座為依止而外，應禮請教讀師。

至於在家弟子，既已曾經皈依，不必再三再四的另拜皈依師。親近善知識，不怕多，皈依師則不得多，否則便是否定先前的皈依師，也否定了先前所行的皈依禮。如果選擇善知識而親近的話，當可禮之為教讀師，事教讀師，禮同皈依師。

「師父」兩字，是中國人的隨俗稱呼，如果嚴格要求，那是不合理的。唯在律中，也說弟子事師，應如父想；師護弟子，應如子

想。弘一大師稱其依止師也是叫師父的。不過上座大德們接受下座比丘的依止之時，應該說明，是依止師父而非親教師父。另有一點，比丘只可為比丘尼的教讀師、羯磨師，而不得為比丘尼的親教師及依止師，因為比丘不得為尼剃度做和尚，比丘尼也不得依止比丘而住。

## 做師授戒的資格

現時的中國佛教，律制不行，對於師資也不重視，誰能授人戒法，誰能為人之師，也就無人鑑別了，這是不對的，既然不能如律授人戒法，豈有戒法授予他人呢？

按照規矩應該是這樣的：

- （一）出家人收出家弟子：比丘需要戒臘在十年以上，比丘尼需要戒臘在十二年以上，並且須對戒律，善識開遮，知所持犯，辨別輕重，自不犯戒。因為律制之中的剃度師，便是沙彌、沙彌尼戒的和尚與和尚尼，乃至也是比丘、比丘尼戒的和尚與和尚尼。中國的剃度師不管授戒，所以剃度師的資格也不嚴格要求了。
- （二）出家人為出家人做師：比丘的戒臘須在五年以上，比丘尼的戒臘，須在六年以上。這個「師」不是親教師（和尚），而是軌範師（阿闍梨）。阿闍梨，在比丘有五種：1.出家阿闍梨，2.受戒阿闍梨，3.教授阿闍梨，4.受經阿闍梨，5.依止阿闍梨。比丘尼則有七種，前五種同上，另加受六法阿闍梨與受具足戒時比丘僧中的羯磨阿闍梨。若受菩薩戒，則各加一種阿闍梨。中國的剃度師不管授戒，勉強地附會，相近於出家阿闍梨，實際上出家阿闍梨是受

沙彌十戒時的教授師，與剃度師不能相混。但是中國剃度師之不能為其剃度弟子授戒者，絕不等於出家的和尚（親教師），則為無可疑問的事。同時中國的戒和尚，只管授戒，不管教養，地位雖然重要，實質不若剃度師之切乎實際。剃度師的地位，若能準同出家阿闍梨的地位而論，中國的比丘，但有五夏的戒臘，也就可以做剃度師了（？）。

另有中國戒場中的引禮師，並非律制規定所設，故也不在三師七證之列，但其所負的責任，乃在輔助教授師教授新戒的威儀法則，故也實可與教授師同列，因此，凡做引禮師的，也不得少過五夏的戒臘。否則，比丘應該於最初的五夏學戒，自己尚在依止他人的學戒期中，豈能為人做戒師？

至於尊證阿闍梨，中國是規定七位，在泰國則有多到二十多位的，並且均由上座比丘擔任。若照律制，比丘戒不得少過十比丘授，比丘尼戒不得少過十比丘尼加十比丘授（若在邊地可減半數），除了戒和尚的戒臘須在十夏與十二夏以上，其餘的比丘、比丘尼阿闍梨，五夏與六夏以上的戒臘即可，證明受戒參加羯磨的人數，不得少於限數，多則多多益善。

（三）收受在家弟子的條件：這是很寬的，不知比丘大律，也可為白衣授終身五戒以及六齋日授八戒法，但對五戒、八戒的義理，必須要知道，否則便成了「無解做師」！

比丘、比丘尼可以為在家人授五戒與八戒，若無比丘、比丘尼，則式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，均可授在家人的五戒與八戒，如果沒有出家五眾，在家的優婆塞與優婆夷，也可以授白衣的五戒。

但如有出家眾的時地，在家眾不要授白衣的五戒；有出家的大二眾，出家的小三眾不要授白衣的五戒與八戒。新戒比丘固可以授白衣的五戒與八戒，但如有老戒比丘，最好也不要做師太早。五夏以前，最好不要空言度眾而授皈依。因為《佛遺教經》上說：「當捨己眾他眾……若樂眾者，則受眾惱。譬如大樹，眾鳥集之，則有枯折之患！」何況我們一般的新戒比丘，本身並非「大樹」。若照嚴格的要求，那就更為苛刻：

大乘為師，必須是出家菩薩，並須具足五德：持戒、十臘、解律藏、通禪思、慧藏窮玄。此為羅什法師所傳。

《菩薩地持經》的規定：必須戒德嚴明、善解三藏、堪能發彼敬心，方可從受菩薩戒，否則即成罪愆。

《四分律》中對於授人具足戒及受人依止的規定：共有七個五法，若三十五法不成就，便不得授人具足戒，不得為人做依止師，不得蓄養沙彌。

《摩訶僧祇律》規定：須有十法成就，才能度人出家受具足戒。

《根本薩婆多部律攝》（以下簡稱《律攝》）中的規定：滿足十夏，方住師位，復須成就五法：一知有犯，二知無犯，三知輕，四知重，五於別解脫經廣能開解，於諸學處創結隨開，若遇難緣善知通塞，常誦戒本能決他疑，戒見多聞自他俱利，威儀行法無有虧犯，具如是德名親教師（和尚）。

此為列舉參考，若要全部做到，今人便無有資格授戒蓄徒的了！但如為人之師者，亦當知所慚愧，始可免招重罪。

# 代刀剃度合法嗎？

在佛教史上，是否能夠找到代刀剃度的根據，我是不得而知，但在各部律本之中，我確沒有發現代刀剃度的規制。

所謂代刀，便是代理他人收受出家弟子，代理他人為師，代理他人執刀，為他人的出家弟子落髮。

這個風氣，在今日的臺灣頗為盛行，而且都是一輩知名的大德法師，推行著這個風氣。有的大德法師，名義上不收出家弟子，卻專門代理他人收受出家弟子。如果是代理海外或代理身在大陸的大德執刀剃度，還情有可原，竟還有代理同在本省、同為現世的大德執刀剃度，這就令人大惑不解了。

這種風氣，在大體上說，並非壞事，最低限度，能夠成就他人出家。出家固是功德，成就他人出家，也是一樁功德。

據我所知，近世的倓虛長老，便是受其師叔代刀剃度的，倓老出家時，他的師父已經圓寂，他的師叔為了使倓老的師父有一個徒弟，所以代刀為倓老剃度，這也許就是代刀風氣的肇始罷！然亦不是出自倓老的主張。

照律制來說，剃度師便是沙彌戒的和尚，乃至也是比丘戒的和尚。比丘不到戒臘十夏以上並具足五德，便不得剃度沙彌。已死的比丘，不得為和尚，和尚不現前，即不得戒，大眾僧越法。比丘蓄沙彌，需要白知僧團；比丘不願蓄弟子而硬要使他蓄弟子者，律中沒有根據。

不過中國的剃度師，殊少即是十戒和尚與比丘戒和尚的，中國剃度師，在律中的地位，殊難確定，但是充其量也不過相當於阿闍

梨而已，唯在律中並無剃度阿闍梨這一名目。中國剃度師，以一般來說，除了不授戒，其責任實又相當於和尚。

因此，為他人代刀剃度，雖非律制，但也不能指出，究竟犯了那一條律制。唯我希望指出，不論和尚也好，阿闍梨也好，沒有負起實際責任的人，絕不能成其為和尚或阿闍梨。比如依止乃至僅僅一夜，即為依止阿闍梨；教讀乃至僅僅一偈或四句，即為教讀阿闍梨；若其並未依止，也未教讀，那是不能成為阿闍梨的。

## 求度出家的條件

有些人以為出家做和尚，乃是最容易的事，只要頭髮一剃，衣服一換，便是和尚了。但是也有一些人常常詢問出家人：「做和尚要些什麼條件呢？」他們所能得到的解答，也是很簡單的，不是說：「不要什麼條件，只要能有信心就行了。」便是說：「條件多哩，一時間也說不清的。」

實際上，佛法之前不但人人平等，而且一切眾生，都是平等的，所以凡是人，都有資格出家，不論貧富貴賤，智愚聖凡，佛門之中，無不容納。所以出家是很容易的。然而，平等者，只是立腳點的基本平等，並非毫無鑑別的一律收容，否則佛教便將成為一個藏污納垢的垃圾桶了！所以，學佛（不即是出家）的條件是來者不拒，出家的要求則有十三重難與十六輕遮，現在分列如下：

- （一）十三重難者：壞內外道（外道而以做破壞工作來出家者），破他梵行（與淨戒人行淫者），賊心入道（偷聽說戒），黃門（無性機能的人），二根（具有男女兩種性器者），畜牲變為人形者，非人變為人形者，犯邊罪（曾經受戒而犯大戒者），弑父，弑母，弑阿羅漢，破和合僧，出佛身血。

(二) 十六輕遮者：不度奴婢，不度盜賊，不度負債人，不授年未滿二十歲者具足戒，不度癩、白癩、癰疽、癲狂等的病人（凡是身心不健全，五官不端整者皆不度），父母不聽者不度，不度軍公現職人員，不得無衣無鉢受大戒，不得借人衣鉢受大戒，不自稱名不得戒，不肯稱和尚名不得戒，教授乞戒而不乞戒不得戒，穿著俗服、外道服及裝飾品者不得戒。如《百一羯磨》中說：「端正者出家，清淨者圓具（受大戒）。」

這便是出家的條件了，所謂重難者，只要任佔一難，今生便不聽在佛法中出家，至於輕遮，但能使原因消除，便可隨時出家。另據《薩婆多毘尼毘婆沙》卷九中說：「年六十，不得受大戒，設師僧強授，亦不得……唯聽為沙彌；七歲以下，亦不聽度，度受戒俱突吉羅。」

太小太老，都不許出家，《摩訶僧祇律》卷二三中說：「若減七歲，若滿七歲，不知好惡，皆不應與出家。」又說：「若減七十，不堪造事，臥起須人，是人不聽出家，若過七十，能有所作，是亦不聽，年滿七十，康健，能修習諸業，聽與出家。」

可知七歲以下七十歲以上，皆不許度其出家，二十歲以前，六十歲以後，雖許出家，但不得受比丘戒，小者小沙彌，老則老沙彌，小沙彌終將可成大比丘，老沙彌則永不得受大戒。這些條件的要求，都是佛制的，但是中國的佛教徒，卻只限於紙上談兵，登壇秉具之時，教授與戒和尚，固然會問遮難，但總未見一個新戒被難住和遮住的。在大陸上有些戒場，為貪戒子多，明知小沙彌不夠二十歲，竟教他們先打妄語說已滿二十歲；做得好看一

點的戒場，便由戒和尚送幾歲，以便湊滿二十歲，這是笑話了！還有見到癩頭的、瞎眼的、跛腳的，也都能夠受到具足戒；至於年過六十歲，當然更在方便之例了！那些人能不能得戒，自是問題，那些戒場的傳戒師，應不應該負起一些輕法慢制的責任，又是一個問題了！

正因如此，難怪一般人以為和尚是最好做的了。

如要求其比較合乎律制的規定，在現代來說，剃度師們固然應以審慎的尺度，選擇出家的弟子；在戒場傳戒之時，新戒報名，也必須附繳一份健康檢查表，然後經過一次當面的口試，最後才可決定應否予以授戒。否則的話，所說的條件，根本就不是條件，而是虛應的幌子！

## 師弟之道

我們生存於天地之間，不會沒有父母，也不能沒有師長。父母者，生我育我；師長者，教我導我。人可以不必自以為師，但卻不能不做他人的弟子，儘管有人不曾有過名義上的師弟之禮，但終不會沒有教學授受的師弟之實。孝養父母，是人之大倫，尊師重道，也是人的本分，所謂飲水思源，才可不愧人之所以為人，尤其是學佛的人。不過師弟之道的建立，是在師弟雙方的責任，今試論之。

### 一、傳道



師弟之間的相處相待，在目前的社會，教育授受而成為交易式及商業化的型態之後，已經少見有所謂道的存在。本來，如韓愈所說：「師者，所以傳道、授業、解惑也。」為人之師，首在傳道，其次授業，再次解惑。道者道德、德性、德行或品格，也就是以身教為主，以德育為主，使得學生先在師德之陶冶薰習下，養成一個完美人格的基礎之後，其次才可談到授業和解惑。否則學而無品，學而無德者的處身於社會，不唯無益於社會，且將成為社會之毒。但是今日社會的教育，求學的人，固不希望學道，教育的人，亦多無道可傳。所以師弟之間的關係，沒有情誼，沒有恩惠，所有的只是經濟價值的各取所需。

在佛教，佛弟子一開始學佛，便成了三寶弟子，對於佛法與僧，即須執弟子之禮。學佛的目的，是在求法，是在學道。法由僧說，道由僧傳，所以佛陀入滅之後的佛教，雖稱三寶，但三寶之總持，三寶之代表，三寶之主體，全部結集於僧寶之中。故此皈依三寶，而以三寶為師，實際上則以僧寶為師，學人之執弟子禮的實際對象也在僧寶，可見僧寶之地位，也就是導師的地位，僧寶的尊嚴，也即代表了三寶的尊嚴。因此，僧寶之在佛教中，應該是極其神聖也極其崇高的。不過，皈依佛教，要向僧寶執弟子禮，要恭敬供養僧寶，目的是在學佛，是在求學成佛之道。成佛之道的道行的具體表現，乃是戒定慧的三學。那麼，戒是什麼？定是什麼？慧是什麼？戒是不行惡，定是放得下，慧是看得透。然而，我人之學佛，並不是從看得透開始的，而是從不行惡開始的，如果既在為非作歹，又是利欲薰心，那裡還能看得透事物之真理所在呢？所以僧寶之為人師表，首要工作不在其他，乃在個人之德行——戒行之表現，以身示範，不唯消極的諸惡不作，更要積極的眾善奉行，然後則持之以定（放得下），示之以慧（看得透）。由於僧寶之能戒、能定、能慧，僧寶導之於前，學者自可隨之於後。這是什麼，這就是傳道與學道之相互為禮，彼此為用。傳道的人，必先有道可傳，及其傳道的對象；學道的人，必先有道可學及其學道之依準，師弟之關係，端在道之授受。是情誼的感通，也是理智的交融。否則的話，此一師弟之關係，便不能落實。如果說學人之學佛，目的僅在聽法，僧寶的責任僅在說法，學人為了聽法，所以供養僧寶，僧寶

為了利養，所以講經說法，僧寶可以不負身教的責任，學人可以不學僧寶的行為。那麼，僧寶變成了播音器，學人變成了錄音機，還有什麼成佛之道可言？同時，人若言行殊途，他的言詞，也必無從達意，沒有在行持中所得佛法的體驗，他所說的佛法，也就無從著力，無處落實。

## 二、師僧

根據佛法，比丘雖不即是導師的意思，但是出家而現僧相者，即為僧寶之一，即是學佛者的師表之一，故經中每以師僧並稱。僧伽之中，良莠不齊，雖在佛陀時代，亦是難免，但僧寶為佛教之中心，人之親近參學，固可有其選擇對象的自由，對僧寶的觀念，則應一視同仁。對於僧寶在衣服、飲食、臥具、醫藥的供養，原則上也該一視同仁。僧格之是否完美，那是其本身的問題，最低限度他之能現僧相，在學佛的進程上，已較在家弟子超前了一步。我們知道，諸佛菩薩成佛之最後階段，都是現的僧相，僧相之可貴也在於此。尤其既現僧相，必須學戒持戒，學戒不能持戒，稱為犯戒，犯戒的人便是知法犯法，知法犯法者所感的惡果報應，將比沒有學戒者為深為重，為久為大。可見現了僧相，徒有僧相之表沒有僧格之實者，所要付出的代價也是大得驚人的。同時菩薩以眾生為福田，眾生則以僧寶為福田，我人種田，只要有田可種，只要種子不壞，自然會有收成。佛陀之要如此說法，目的並非為了袒護那些犯戒的僧人，而是希望維持整個的僧寶。如果在家學人只對大善知識如佛陀這樣的人，才予恭敬供養，其他行持威儀均不足與佛陀相比的比丘，便不予理睬，那麼佛陀的弟子，都將無法生存，佛陀滅後，也將不再會有僧寶的存在。但是，沒有僧寶，佛教也就無從住世，無由化世。因為人的習性，總希望有一較好對象的選擇，那麼德學超群的比丘，固然不乏來自四面八方的供養，而初出家的人，卻要受寒挨餓了。然而，德學超群者乃是其功行漸進累積的結果，卻不會沒有初出家時的平凡階程。如果只敬仰供養其德學超群的結果處，

忽略卑視其平凡階程之起步處，此種心理，實似一種趨炎附勢的阿諛態度。

當然，這是一種理論、一種觀念，要使其成為完整的事實，則不無許多實際上的困難。這在南傳的各地可能已經做到，在中國則不然。中國的佛教，固有少數的大德高僧，受著在家弟子們的恭敬供養，但絕對多數的僧眾，不是依附大德高僧，便是依靠寺廟的財產，更有許多是靠經懺佛事來維持，也有依靠香火者，但多不是以一師表之尊，而去接受信施的供養。因為能夠知道敬僧、供僧者，固不太多，能夠自以師表之尊而去自尊自愛、自持自守者，也不太多。其實，如果是以真誠之心求法，真誠之心行道，真誠之心護法的在家人，他便會不棄良莠賢愚，對於一切僧眾，事之以師，敬之以禮，供之以生活之所需。如果是以真誠之心出家，真誠之心修習，真誠之心嚮往成佛之道的僧眾，他便會自尊自愛，自持自守，雖不必自以師表之尊自居，他人亦會敬之以師禮，供之以所需。可知兩者之中，只要能有其一是真誠學佛者，師弟之恩義，便可建立起來。

### 三、互為師弟

師弟之道的範圍很廣，在家學者對出家僧人的關係，自是師弟之道的一種，出家僧人對於出家僧人的依止受教的關係，也是師弟之道，即在家人與在家人間的傳授教學之誼，也是師弟之道的一例。如果擴而推之，充而大之，則人與人間之相與相契，無一不是師弟之道了。韓愈說：「弟子不必不如師，師不必賢於弟子。聞道有先後，術業有專攻。」我們更可進一步說：師者師其先聞，學者學其專攻；師者不必定於師之一尊，學者不必限於學之一位；師可以為師，弟子亦可以為師；弟子可以為弟子，師亦可以為弟子。相互為弟子，以此教學相長，共為師友，亦師亦友，即友即師。所以我們常常聽說：「三分師徒，七分道友。」沒有成佛，誰都不敢承認自己的一切，都已學到了家。必須常存一種虛懷若谷之心，不恥

下問。所以孔子要問禮於老子，問官於郯子，問樂於萇弘，學琴於師襄；而要入太廟每事問，要說稼圃種植之道，吾不如老農老圃。

根據佛教的律制來說，師永遠是師，弟子亦恆久為弟子，和尚與阿闍梨，不會再成為弟子的弟子。比丘不會再成為沙彌的弟子，出家人也不會再成為在家人的弟子。這是法統也是倫理，正如既為父母者，絕不會再成為其子女的子女一樣。但是，在學與道的面前，卻又未必如此了，佛陀時代有的老比丘，無知無學，所以要向少年比丘學，除了不禮少年比丘足，一切均以師儀相待。佛也許可須達長者教新學比丘，五通居士教比丘尼，比丘可向沙彌學，也可向比丘尼乃至沙彌尼學。此正如兒子為大學教授，父亦未嘗不可從之聽課一樣。可見師弟之道的互為師弟，亦不逆於父子之倫。其實師者範也，師者表率也，人之徒有師名，而無師實，自己亦須反問於心：我之足以為人模範，為人表率者，究竟有幾？孟子嘗以人之好為人師，乃為人之大患，為什麼呢？因為實不足以為人之師，而自以為足為人之師表，如果他人不察，真去依之為師，那麼只有一個結果：自己不好，也訓練出更多他人的不好，這樣下去，豈不是人類的大患！所以我人出家，不必計較他人的稱呼，若有他人以師相稱，自己當起一種省察自愧之心；不被人稱為師，亦當起一愧為僧寶及有負僧相之心。相反地，自己足為人師者，往往不以師心自居，且有一謙恭之忱，雖不受知於人，仍可自得其樂。因為我實不夠為人師範，他人誤以師稱，我也不會名實相符，如果實足為人師範，他人有眼不識，我也不會有所損失。

## 四、師弟相待應如父子相契

所謂師弟之道，應該是師弟雙方建立起來的，師弟雙方各守其分際，各各反身自問，站在個人尤其是佛教學人的立場，處處要以弟子的身分自居，也處處要以師表的身分自居。所謂上求佛道，下化眾生，上求之時，我是弟子，下化時，我又是師表，所以我們要有弟子的孝順恭敬之心，也要有師表的慈悲仁厚之心。事實上，一

個好學生，必可成為好老師；一個好老師，也必經常是個好學生。因此，教學者，亦教亦學，不但向書本學，也得向學生學。所以眾生以三寶為福田，諸佛菩薩又以眾生為福田。站在自己的立足點上看出去，他人向我學的，實在不多；我向他人學的，則的確不少。我要學的是他人的長處善處，他人要向我學的，也是長處善處，故我應該常常自問：我有多少長處善處去讓他人來學？他人的長處和善處，我又到底學得多少？因此，我對我的弟子，要生一種慚愧心，我對我的師友，要懷一種恩義之情。

在儒家的五倫之中，沒有師弟一倫，原因是師弟的倫理關係很難分得清楚。師弟之誼，有同兄弟，有同朋友，也有同於父子的，但看師弟之相處相契的程度如何而定。最親切、最深沈、最著實、最可愛的，莫過於父子之恩情，所以師弟相得而達最高境界時，便同父子一樣了。我們知道，孔子當時最喜歡，也最值得他喜歡的弟子，便是顏回，故孔子與顏回之間，便是一種父子的情分了。我們看《論語·先進篇》：「顏淵死，門人欲厚葬之，子卅：不可。門人厚葬之。子卅：回也，視予猶父也，予不得視猶子也，非我也，夫二三子也。」顏回將孔子當作父親看待，孔子也願意將顏回當作兒子看待，可是孔子的其他幾個弟子，為顏回舉行了隆重的葬禮，卻不像是孔子的兒子了，所以孔子非常難過。這是師弟若父子的一個明證。在佛教，我們更可發現很多類似的例子，佛說：「弟子於師應如父想，師於弟子應作子想。」師當愛護弟子，弟子當敬事於師。佛陀等視一切眾生如羅睺羅（佛的兒子），佛為四生（胎生、卵生、濕生、化生）慈父，佛陀常稱諸大弟子為法子。佛為法王，因稱文殊菩薩為法王子。所以我人一旦皈依三寶，就要生孝順、供養、信仰、禮敬之心，所以要稱三寶弟子為佛子，亦即三寶之子。那麼，父子的情分是怎樣的呢？孔子說：「父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」父子之間，不得互宣其醜，不得相揚其惡。佛教的《梵網經》上則說：「菩薩見外道及以惡人一言謗佛音聲，如三百鉞刺心。」《涅槃經》上說：「一闍提輩……沒三惡道……喜說法師過失故。」又說：「菩薩摩訶薩見眾生諸惡過咎，終不說之……恐眾生煩惱，若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩，若見眾生，有少善事，則贊嘆之……令諸眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心。」因為佛

教在三世因果、六道輪迴的原則下，確定眾生之間無始以來，乃是互為師弟，也是互為父子的，所以我們對三寶、對佛法，固有一孝順之情，固不忍聽到他人的誹謗與自作誹謗；對一切眾生的過失，也不忍心去說，否則的話，既傷自己的悲心，又會引起眾生的下墮惡道之因（煩惱）。所以〈普賢菩薩行願品〉中要主張：隨喜功德與恆順眾生。我們學佛的人，不但對於三寶，要起孝順之心，即對一切眾生，都該存一感恩之念與孝子之心。我們雖也嘗為眾生的師友與父母，但卻應以父母之懷化為孝子之心，去順事眾生，在關懷愛顧之中，常帶一供養恭敬的虔誠，庶幾不落於施恩者的盛氣凌人。

## 五、師當如師，弟子當如弟子

在佛典之中，稱呼諸佛菩薩及弘化住持佛法的人，有時為導師，有時為法師，有時又為善知識，以及禪師、律師、經師、論師、和尚等等，現在且將目前流行的幾個名詞介紹一下：

- （一）導師：稱為人天導師的，只有成了佛的人才夠資格，但是導師的身分卻並不限於佛陀，只要能夠負起引導善化指迷的責任者，都可稱為導師，所以並不限於出家人方可為導師，在家人之有引導善化指迷的能力者，也可稱為導師。
- （二）法師：這是我們目前叫得非常順口的一個名詞，但願我們對它有些認識才好。《法華經·序品》：「發大乘意，常修梵行，皆為法師。」嘉祥《法華經疏》：「以人能上弘大法，下為物師，故云法師。」《三德指歸》卷一：「精通經論卅法師。」《因明大疏》卷上：「言法師者，行法之師也。」《大毘婆沙論》列有法師四法：1.廣博多聞，能持一切言辭章句；2.決定善知世出世間，諸法生滅之

相；3.得禪定智，於諸經法隨順無諍；4.不增不損，如所說行。《華嚴經·十地品》列有法師十德：1.善知一切諸法句義，2.廣為眾生宣揚妙法，3.隨眾問難悉能解答，4.說一切法相續不斷，5.隨順機宜說大說小，6.以法隨機令如法行，7.行住坐臥威儀無缺，8.發勇猛心精修善法，9.攝化眾生無有懈怠，10.修忍辱行成無生力。這些教條式的引證，非常枯燥，但是我們可以從這裡面得到一些知識，讓我們知道所謂法師者，究竟是怎麼一回事了。

- (三) 善知識：所謂法師，好像只有出家的大善知識才可稱得上，但是善知識者，卻不一定是出家的僧寶，諸佛菩薩，現種種形，化種種身，都不失為大善知識。所以它的範圍很廣，如《涅槃經·光明遍照高貴德王菩薩品》：「善知識者，所謂佛、菩薩、辟支佛、聲聞、人中信方等者。」什麼叫作善知識呢？《涅槃經》說：「善知識者，如法而說，如說而行；自行正見，教人正見……自行菩提……自能菩提，亦教人修行菩提……自能修行信、戒、布施、多聞、智慧，亦能教人信、戒、布施、多聞、智慧。……不求自樂，常為眾生而求安樂；見他有過，不訟其短，口常宣稱淳善之事。」真要做到如此的要求者，實在很難，所以佛陀又說：「我為一切眾生真善知識，非舍利弗、目犍連等。」
- 「雖有舍利弗、目犍連等，不名眾生真善知識。」可見，所謂善知識者，並不容易，佛弟子中，舍利弗智慧第一，目犍連神通第一，都不能稱為真善知識，何況是些等而下之的人呢？無怪乎持律謹嚴，學問廣博，雖如弘一大師那樣的人，他在福建弘法期中，還說自己：「冒充善知識，受了許多善男信女的禮拜供養，可以說是慚愧已極了。」（《弘一大師演講集》）

以上三條的引述，是說明為人師者所應具備的一些條件。至於做人的弟子，並且以學者自居的人，應該怎樣才算略盡弟子之道呢？《佛說忠心經》：「道成乃知師恩，見師則承事，不見者思惟其教誡；如孝子念父母。」四十卷的《華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》：「求善知識，勿於身心而生疲倦；見善知識，勿生厭足；請問善知識，勿憚勞苦；親近善知識，勿懷退轉；供養善知識，無令間斷……於善知識所有功德，不應疑惑……見善知識隨煩惱行，勿生嫌怪。」我們又在《涅槃經》中看到，佛在往昔生中，行菩薩道，尋求佛法之時，他枯坐林中，忽聽有聲唱出兩句：「諸行無常，是生滅法。」當他聽了之後非常高興，因為他從未聽過這樣微妙透徹的道理，他想繼續再聽下去，卻聽不到了，他睜眼四顧，原來是一位面目猙獰的羅刹惡鬼。佛陀請他再說下去，那位羅刹惡鬼，竟說他已餓極，希望能有活人可吃。佛陀立即答應，只要有法可聽，聽了佛法證了果，再捨此一血肉之軀，又有何妨？那位羅刹惡鬼便接著說道：「生滅滅已，寂滅為樂。」當然，那位羅刹惡鬼，是善知識化身，不會真的吃掉佛陀。另外還有許多，佛在往昔生中為求佛法，不惜身為床座，不惜捨去一切頭目血肉與身軀四肢的種種實例，在此不作多舉。因為佛法難聞，能夠教我以佛法，就是我的大德恩人，我們不是去求大德恩人的過失，而是去求他所能說的佛法，正如蓮花生於污泥，我們欣賞的不是污泥，而是欣賞從污泥生出來的蓮花。

總之，師弟之道是雙方面的，人人互為師弟，並不是在互求瑕疵，互求過失，而在互求諒解，互求彼此的善道，長養彼此的善道。所以《阿難問事佛吉凶經》要說：師弟之義，義感自然，當相信厚



視彼若己，己所不行，勿施於人；弘崇禮律，訓之以道；和順忠節，不相怨訟。弟子與師，二義真誠；師當如師，弟子當如弟子。」各自站在自己的本位上，自求如師，自求如弟子。自己是師表的身分時，自問是否已夠師表的資格？若是弟子的身分時，則要自問，是否已盡弟子的孝道。人人都向自身求過，向他人求善，才會建立起和敬可樂的師弟之道。

## 六、師弟的類別

世間一般的師弟，並無類別可分，佛教的師弟，則有許多類別。一個出家的比丘，有兩種師：親教師（戒和尚）與軌範師，軌範師又分屏教師、羯磨師、教讀師、依止師、十戒師。屏教師與羯磨師是受戒師，教讀師是教授經論與律之師，依止師則為依止而住之師。教讀乃至僅僅一偈或四句，依止而住乃至僅僅一夜，即為其師。未滿五夏或滿五夏而不知律，均須隨親教師而住，若離親教師，則應隨處而求依止之師，終身不知律，終身不離依止。事師之禮，完全相同，唯見親教師，即離依止師。師有過失，弟子亦應相諫相勸，否則得罪。弟子有過，師應善教，師不如法教弟子，師則得罪。如果只貪弟子利養，而不如法而教者罪過是很大的。

（《今日佛教》三九期）

## 由我受了沙彌戒說到戒律問題

從今（一九六〇）年農曆六月十二日上午開始，我總算是個合法的出家人了。

## 一、出家與受戒

說來真慚愧，也真罪過，我雖早在十來歲時，已經披剃出家，做過幾年經懺，也受過幾年的僧伽教育，但我始終沒有一個受戒的機會。民國三十七年（西元一九四八年）春，上海龍華寺開戒，我請示師父，師父以我年齡不滿二十歲，不合法，故不准受戒。其實，近世以來，各戒期中，不滿二十，即予具足的，已比比皆是，那不過是師父的一個藉口而已，唯恐徒弟受了戒，羽毛豐滿，展翅而飛。事實上，我雖沒有具足，當時已經離開小廟，就讀於上海靜安學院。最後，不但離開了師父的小廟，也離開了靜安學院，離開了大陸，隨軍到了臺灣，這也可說是我「叛逆」行為的最大表現，但我仍以此一「叛逆」而感到慶幸。否則今天的我，不知會是什麼樣子了。

我在靜安學院時，為了隨眾，早晚上殿堂，以及經懺佛事，照樣搭七衣並持具，尤其當時的學院規制比較方便，所以我雖冒充，卻少有人知道，但我也知道那是一種犯罪的行為，是盜法、是賊住！如今看律，回想起來，不禁驚恐失色。我那小時披剃的常住，對我雖無多大的栽培，但飲水思源，我之能有今天，能在軍伍十年之後，仍然走上出家的道路，實在還是種因於小時第一位師父及師祖的接引。故直到目前為止，我雖違背他們的意向而離開了他們，但我依舊懷念著他們，正如我的離開父母，並非出自父母的主動，但卻不能忘懷父母的恩德。正因為我的恆不為恩義之所纏裹，故對每一恩義，恆能抱一由衷的懷念。

出家受戒，在佛陀的時代，本來是一回事，如果有人向僧團中求出家，出家披剃之後，僧團證明，便是具足比丘。至於沙彌戒，由羅睺羅出家開始，小兒出家，什麼禮儀規矩都不懂，所以不能具足，因此先要經過一個時期學習的階段。小兒出家不能做什麼，只能趕趕偷吃食物的鳥雀，所以由七歲到十三歲的出家小兒，叫作「驅烏沙彌」。十四歲到十九歲，已可合乎學法的要求，故稱「學

法沙彌<sup>1</sup>。這一階段，主要是在學習僧團的生活以及出家人的威儀，所以在此期中，雖為沙彌，僅受十戒，但是比丘威儀，都該學習，這在「沙彌威儀」中，可以看出。到二十歲的年齡，應該是具足比丘戒的時候，然如因緣不足，證師不夠（受沙彌戒須二比丘授，比丘戒即使在邊地亦不得少過五比丘授），或其他緣故，而不得受比丘戒的，仍然先受沙彌戒。不過，有別於二十歲以下的沙彌者，稱為「名字沙彌<sup>2</sup>」。因此，依照佛陀的當世，人之出家，不滿二十歲的，必須先受沙彌十戒，已滿二十歲的，沙彌戒與比丘戒，可以連接兼受。

至於我國內地佛教，各小廟帶了小和尚，除了送去戒常住受戒之外，絕少先受沙彌戒之事例，所以自明代以後各處開壇傳戒，也以沙彌戒、比丘戒、菩薩戒，三壇一期授完為原則，事實上，流弊缺點，不如法處，也就因此叢生。一般人，往往在剃光腦袋，穿上「僧服」（其實是漢裝）之後，便自以出家人自居，他人也以出家人相視。實際上，剃頭改裝不受戒，只是一個光頭白衣，剃髮居士，那能稱得上出家人？

## 二、戒和受戒

在佛陀時代的印度，宗教風氣普遍，直到現在仍是如此。各宗教都有他們各自的戒律，比如五戒：佛教有，婆羅門教、耆那教、瑜珈派也都有，只是大同小異，尤其是殺、盜、淫、妄四戒，幾乎是各種宗教共同遵守的軌範；其在威儀方面，也都大同小異。我們知道，跟隨佛陀出家的群眾，絕大多數是來自三迦葉、目犍連、舍利弗等的外道弟子，以及釋迦種的貴族，即使少數賤民，他們未曾皈依佛陀以前，也有他們的宗教信仰。正因為原來就是宗教徒，就有他們的宗教生活，所以一旦改奉佛教，奉佛戒律，自也並非難事，尤其是根器深厚的聖弟子們，一出家便得聖果、證聖位，便與道共戒或定共戒相應。所以他們不必經過長時間的學律階段。但到佛滅之後，尤其到中國，律書多了，律義繁了，加上中國的社會，

缺乏宗教生活的基礎，要想一進佛門，便可比丘具足，實在是件難事。特別是一般後世的小廟，師長不知戒律為何物，自己不解不持，他們的子弟，也就無從知解，無從受持。等到子弟稍長，送去戒壇受戒，算是了卻一樁心事，表示小和尚已經成人了，受戒回去，便以成人身分看待，除了這一俗情的意義，毫無受戒的本質可言。同時，小和尚受戒之先不學律儀（也有的例外），同時戒經規定，不受大戒不得聽律，不得聽，自也不得看，受戒期中，僅僅三、五十天，但使熟背二百五十條文的戒本，已不容易，要他們逐條遵守，生死不渝者，恐怕千萬不得一。再說，戒期圓滿，戒牒到手，返回小廟之後，戒本也將束之高閣，甚至終身不再翻閱。像如此的受戒，究有多大的意義，實在很難評斷。以此看來，我沒有草草了事地去提早受戒，倒是一件幸事。無怪乎弘一大師要說：「從南宋迄今六百年來，或可謂僧種斷絕了，以平常人眼光看起來，似乎中國僧眾很多，大有達至幾百萬之概；據實而論，這幾百萬中，要找出一個真比丘，怕也是不容易的事。」弘一大師，持律謹嚴，但他自驗，他連沙彌的資格還夠不上，僅是一個多分的優婆塞而已。為的是非真得戒，不得傳戒。所以明代紫柏大師，雖嚴以律，然猶終身不傳戒，乃至是沙彌十戒。明代蕩益大師，晚年勤研以律，故畏而捨比丘戒，在佛前禮《占察懺儀》，求得清淨輪相，拈得沙彌菩薩戒；因此他的兩大出家弟子成時與性旦二師，連沙彌都不敢稱，而退以優婆塞自居。另有人問壽昌禪師：「佛制比丘，不得掘地損傷草木，今何耕種芸獲？」壽昌的回答是：「我輩祇悟佛心，堪傳祖意，指示當機，令識心性耳，正法格之，僅稱剃髮居士，何敢當比丘名。」

根據律制，不得戒不能傳戒，證師之中僅僅一人或數人得戒，餘不得戒乃至有一人的戒不清淨，戒弟子也就無從得戒。但是真要如此認真，中國的佛教無真比丘，或真比丘的數字不夠，便不能傳戒；不傳戒，佛門之中的出家僧眾，也行將絕跡；僧眾絕跡，佛教也就無由住持，無從生存了。所以近世傳戒雖不如律，傳戒的佛事，仍需有人來做，方便做去，只要不太離譜，仍有大功大德。

我們讀明代讀體大師見月老人的《一夢漫言》，當時受戒之難，實在難以言宣，講師雖多，傳戒則非律師莫辦。見月老人為求比丘戒，為求律師傳戒，當時只有南京古心律師，中興南山律儀，但已涅槃，他的法嗣三昧和尚大弘毘尼，然又山水萬里，旅途艱難。見月老人那時只有三十二歲，所以發大心願，不惜跋涉萬里，也要求受比丘大戒。但是當他到了江南杭州，又聽說三昧老和尚去了五臺山，趕去之後，又因無衣鉢，見了三昧老和尚，仍不敢說是去求戒，僅得數語開示，隨即禮謝他去。後聞三昧老和尚到了北京，便又趕往北京，但因兵亂，便復南回。因此他的同道覺心師喟然卅：「我等自滇而南，自南而北，今復自北而南，往返二萬餘里，徒勞跋涉，志願罔成。」這種為道尋師的苦心苦行，我們讀了，也不禁為之潸然淚下。直到他三十六歲那年，三昧老和尚已出北京，到了揚州府石塔寺開戒，求受比丘大戒，才算如願以償。也許正因為當時受戒之難，所以當三昧老和尚，受請住持南京寶華山，見月老人擔任教授及監院職乃至住持之後，後輩受戒，也就容易方便得多了，但是一到後來，竟又變成了徒有其表的形式而已了。這恐不是三昧和尚及讀體大師的始料所及！

憑良心說，如今受戒，無論比丘、比丘尼戒，都是不如法的，但在這個無可奈何的末法時代，雖不如法，雖不能真正得戒，受戒這一形式，還是需要，最低限度，在受戒之時，也可徹底懺悔一下。好讓新戒的自心清淨一番，雖不得戒，但可得一安心，也可種種善根。受戒是在至誠殷切地懺悔過往罪障，策勵未來的道業，所以我還是希望受戒。

### 三、我要受戒

談到我受戒的經過，不妨將這次出家的因緣順便說一下。

自一九五八年春天開始，我的背部便感到疼痛，一病年餘，中西醫藥罔效，各種科學方法的檢查，例如：照X光片即達十六張之

多，仍未查出病源。到一九五九年六月，身體衰弱不堪，身高一百七十二公分，體重只有四十八公斤半，所以請准病假休養，同時也著手辦理退役的手續，承長官的愛護及現在的剃度恩師東公老人等的協助，總算如法如願地脫離了軍人的身分。我以小和尚的身分，隨軍來臺，來臺之後，雖處軍旅之中，卻未有過「還俗」的意念。所以一旦離開軍中，仍然回到原來的崗位。最初有些師友向我建議：你是出過家的，你也有你的剃度師，這次回來，自可不必要疊床架屋，再找一頂師父的帽子戴在頭上；正像其他服役的青年法師一樣，過了一個時期軍人生活，兵役期滿歸來，仍不失為法師。但我考慮再三，我雖有過師父——現在也不否認那位師父，然我沒有受戒，即使受了戒，處身軍中十年，也該視同捨戒還俗。小時出家無知，現在再度回來，不能繼續糊塗了，故我決定，一切重新開始。同時以我的看法，剃度師者乃是度我出家的慈航，怎會成為我的帽子？

至於受戒的問題，師友們見了面，每每問我怎麼打算？若以我曾於僧團中住過幾年的經歷來說，即使不再受戒，一切律儀，也未必見得比時下的其他新戒差得太多。但不受戒，又與佛制不合。人家稱呼我為法師，我固不足稱為法師，竟還是個光頭白衣，因果怎敢承當！所以有人主張我受一個改良戒，還回佛陀時代的原始面目，不拖時間，也不鋪張；不必唱，只要唸；不繁複，求簡要；不必種種儀節，但求殷切莊重，請到三師七證，即可受戒具足。這在於我，當然是非常贊成的。可是經過數度的研究，特別是恩師東老人的開示，又覺得改良戒雖好，所負的責任太大。如果我來開頭，勢必有人效尤，如今的受戒，雖不理想，但在個把月的戒期之中，總還過的是僧團的生活，總還可以學到一些威儀，聽到一些道理。如果大家連這一點點薰習的機會都沒有了，一剃光頭，便可具足，具足之後，各處小廟之中，更無僧伽生活的薰習機會了。那麼，除了服裝之外，出家人與在家人的不同，也就很難分別了。果真如此，未來的佛教，還堪設想嗎？我是首創弊端的人，我的罪業，自也更加不堪設想了。所以改良戒一案，還是留待以後從長計議。

但是，我對受戒的要求，一天比一天地迫切起來，一方面，我在主編《人生》雜誌，不得不與各方的作者與讀者之間取得書信的聯絡，師友們來信多以法師相稱，實質上我還是個白衣，所以此一法師的稱謂，也成了我良心上的負擔。其次，有些虔誠的長者居士，見了面便是頂禮，有一次有位老居士來訪，他向我頂禮，我覺愧不敢當，故也陪著他一同頂禮。事後他說：這是不可以的，法師還禮居士，居士豈不招罪？但我怎麼說呢，因我也僅是個服飾不同的居士而已。再次，我雖不再希望替人家做經懺，我住的中華佛教文化館，也不是經懺門庭，但是由於多方的關係，每月之中，總還有著少數幾堂佛事的應酬。我是常住的子弟，常住有佛事，豈可不做，然而每做佛事，大家都搭衣，獨我一個，自也不能例外。這是極其罪過的事了，我在明知故犯，明目張膽地自欺欺人，自盜盜法。我每搭一次衣，必受一番良知的譴責，必向佛前懇切地懺悔，我真不知究竟是什麼業障，使得我三番兩次地犯罪盜法？

## 四、四終於受了沙彌戒

當我將這些感觸稟告恩師東老人之後，東老人非常慈悲，開示我說：「受戒要待因緣具足，如今沒有聽說何處準備開戒，為求權宜之計，我想你先去受一個沙彌戒罷。若去請求臺北華嚴蓮社智老和尚，或許可以慈悲的。」

終於智光老和尚慈悲了，但是受沙彌戒，必須於說戒的前一晚，先做懺摩，智老和尚希望我的恩師東老人替我先做這堂懺摩的佛事。東老人看了初壇的文疏之後，發現懺摩是要唱的，而且儀文很多，不是一個人可以做得了的，所以不便馬虎了事，示請新店竹林精舍隆泉老法師慈悲成就。

我真感激極了，這些長老們，都對我非常慈悲，我去竹林精舍拜見證蓮老和尚及隆泉老法師之後，他們一口答允：「你既能夠發

心，我們應該成就。」那天是農曆六月初八，約好十一日晚上帶了海青去做懺摩。

農曆六月十一日，天氣非常燠熱，晚飯之後，懺摩儀式照樣進行，隆泉老法師，黃鞋、黃袍、紅祖衣、展大具，並請佛聲法師及慶規老和尚站班引禮，持誦唱唸。唱完戒定真香讚，在三遍香雲蓋，禮佛三拜之後，我的內衣褲已因流汗而濕透，壇上三師，也是汗流如注，這使我非常感動。接著長跪合掌，傾聽上隆下泉阿闍梨朗誦：大德一心為弟子聖嚴……，一一懺悔，而到同唱「往昔所造諸惡業……」時，我渾身都在流汗，眼中也在流淚。隆泉老法師，一字一句，唸得非常清楚，音調極為殷重，好像每一音節，都能激動我的脈搏，啊！這樣的情境，有生以來，要算是第一次經歷了，以往參加許多佛事，從未有過如此微妙和痛切的感覺。好像只有當時的我，才真正地投入了佛陀的腳下，感到了佛陀的真實性和存在感。後來我想，出家人為何一定要懺摩、要受戒，理由即在於此了。

十二日一早，懷著清涼輕快的心情，到了臺北市華嚴蓮社，早餐後，由成一法師布置戒壇，並也由他引禮站班。上智下光老和尚降重禮佛登座畢，我即長跪合掌，靜聽開示，繼而隨聲迎請諸佛菩薩，護法聖眾，降壇護戒。一迎請我即一禮拜，迎請禮拜之時，我又噙淚欲滴了，因為這時的氣氛，極其莊嚴肅穆。接著說戒、講戒、搭衣、展具。沙彌戒的佛事才算圓滿。佛事終了，雖只上午九點，但因天氣悶熱，老和尚與成一法師，已是一身大汗。如此熱天，穿單層衫褲猶覺太熱，何況加上海青與衣，我又偏偏在此大熱天裡請求傳戒，對諸阿闍梨及戒和尚，我真不知如何感激才好。

受戒歸來，搭衣持具拜禮恩師之後，我第三次流淚了，因為我想，我今年已三十，已是兩度出家，到此為止，才真是個合法的出家人，出家容易，要成為一個出家人，又何其難呢？再說，我雖受了沙彌十戒，今後的歲月，能否受持，則又有頗多的問題，因以弘一大師，畢生弘律，也只自稱多分優婆塞，何況是我？如果徒備受戒之名而無持戒之實，不但有負佛教，也該愧對此番出家的初衷。



前後思惟，兩顧茫然，自主毫無把握，能不愴然淚下。我不是一個善於流淚的人，但到如此情境之下，竟又抑制不住。

## 五、中國佛教的戒律問題

但是，目前的中國佛教，對戒律的問題，還有許多地方，急待解決。憑良心說，中國的佛教，自來精於律行的高僧，在比例上總是佔的少數。事實上，律本之中，有些條文適合於佛陀時代的印度社會與印度民族，未必適用於今日的時代社會與中國民族。佛制受戒出家，捨戒還俗，一人在一生之中，可以數度出家也可以幾次還俗；佛制半月半月誦戒，犯了重戒逐出僧團，犯了輕戒如法懺悔。中國佛教半月半月誦戒，僅限少數道場，誦戒也只徒有具文，佛陀時代的白眾懺悔，那種真誠坦率的風氣，已蕩然無存。但是佛陀入滅之時，告誡弟子，後世當以戒律為師，復興佛教，重振佛教的宗教精神，似也捨去弘律莫由。本來，戒律之中包含德行及威儀，出家之後必須學戒持戒，乃是理所當然的事。一個宗教徒之成為一個不同於非宗教徒者，端在其舉止行為之中表現出，如果不學戒而想成為一個卓越的宗教家，那是很難的。我很慚愧，不足言戒，冒昧寫來，已有褻瀆之嫌，鑑於戒律問題的嚴重，雖不敢說，已經說了如許，願諸精於律學的大德，對中國佛教的戒律問題作一番整頓與改進，否則苟安因循，終究不是辦法。

（一九六〇年七月十五日於北投，《人生》一二卷八期）

## 受戒燃香是必要的嗎？

相信當我寫了這個問題的見解之後，不贊成燃香疤的人會反對我，贊成燃香疤的人也會敵視我，因為我是既是贊成，但也反對。

依照一般以訛傳訛者的想法，認為受戒與燃頂香，是一體的兩面，根本就是一回事。如果受戒而不燃頂，此一受戒的身分，簡直無法得到多數人的承認。並以為頂香燃得越多，戒品也就越高，因此有人以為沙彌戒燃香三炷，比丘戒燃香九炷，菩薩戒燃香十二炷。其實，小乘戒根本不許故意損傷身體，若故意損傷者，便是犯戒，《十誦律》中有明文規定，故意自斷手指者，犯惡作罪。既不許故斷手指，自也不許燃燒手指，至於是否能燒頭頂，自亦可以推想而知。所以西藏的喇嘛，沒有燃香的規矩，他們雖行的是大乘密教，雖也主張苦行；而南傳的小乘國家，根本無此見聞。那麼，沙彌與比丘戒，都是小乘戒，小乘戒並沒有燃香的行門。唯有大乘菩薩行，才有燃香一門。

燃香的最大根據，乃是《梵網經》，以及《梵網經》的諸家註疏。《梵網經》輕垢戒第十六條中說：「見後新學菩薩，有從百里千里，來求大乘經律，應如法為說一切苦行，若燒身、燒臂、燒指，若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩；乃至餓虎狼師子，一切餓鬼，悉應捨身肉手足而供養之。後一一次第，為說正法，使心開意解。」

此一苦行，是教出家菩薩燒身、燒臂、燒指，是教出家菩薩捨了自己的身肉手足，供養餓虎狼獅子及一切餓鬼。

至於燒身供養諸佛的記載，除了《梵網經》，其餘大乘戒經，多無明文規定。但在其他的大乘經論中，倒是有的，例如《法華經》的〈藥王菩薩本事品〉，就有燃身供佛的記載，並且得到八十億恆河沙世界諸佛的同聲讚歎：「善哉，善哉！善男子，是真精進，是真法供養如來。」天臺智者大師，也在讀到此處，而得豁然大悟，寂而入定，親見靈山一會，儼然未散。可見燒身供養諸佛的功德，是不可思議的了。所以《法華經》的同一品中又說：「若有發心，欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指，乃至足一指，供養佛塔，勝以國城妻子，及三千大千國土山林河池，諸珍寶物，而供養者。」

但是，我們應該明白一個事實：藥王菩薩之能行此苦行道者，已非一般凡位的初發心菩薩可比。他先服諸種香料而滿千二百歲，再以香油塗身，再以神通力願，而自燃身，燃燒之後，又經過千二百歲，其身乃始燃盡。

那麼試問：我們誰能有以神通力願而自燃身的工夫？誰能將此血肉之軀一燒便可燒上一千二百年呢？

至於為了求聞佛法，而能不惜捨身的例子，佛經中很多，所以《華嚴經·入法界品》普賢菩薩曾對善財說：「我法海中，無有一文無有一句，非是捨施轉輪王位而求得者，非是捨施一切所有而求得者。」但那都是忍位以上的菩薩，處身於沒有佛法的環境中，才是如此的。另外，自捨身肉手足，而去供養餓虎狼獅子、一切餓鬼，為的是慈憫眾生，並願以此捨身相飼的方法，來攝化接引他們，所以《梵網經》的同一條中，接著便說：「後一一次第，為說正法，使心開意解。」故而菩薩為度眾生，三千大千國土，無有一處不是捨身肉腦髓之所。菩薩為救饑民，可以變作一座大肉山，由人分割；可以化作大魚，由人取食；為救一隻鴿子，可以國王之尊，生割身肉以代。雖然鮮血淋漓，仍舊不以為苦。但此也是聖階的菩薩，才能做到。否則，既已捨身而飼餓虎狼獅子等在先，何得仍能「一一次第，為說正法，使心開意解」之在後呢？同時，未登忍地，即使有其捨身的大心，捨身之際，卻不能沒有痛苦的感受了。既在痛苦之中命終，命終之後的去向也就很難自主了。因為凡位的眾生，業障多於善因，定業重於願力，所以痛苦而不瞋者很少，瞋心而不墮者不多。故於《梵網經》的輕垢戒第三十八條，便規定菩薩不得故意到難處去，否則便是犯戒，難處之中，包括：

「國難、惡王、土地高下、草木深邃、師子、虎、狼、水、火、風難，以及劫賊、道路毒蛇」等等。這與第十六條所說，並不相違，那是指的聖位菩薩，這是指的初發心菩薩。聖位菩薩，捨身飼於虎狼，因他能夠攝度虎狼，初發心菩薩雖被虎狼連肉帶骨全部吃光，虎狼不唯不能得度，反因吃了行道的菩薩而業障更重。因此可知，捨身的功德及其精神是偉大的，但在初發心的菩薩，自己尚未站穩

腳步，切莫輕言捨身，否則種了苦因，仍得以苦報來受，那是很不合算的事。

我們在佛典之中，可以看到捨身燒身的記載，即在《高僧傳》中的〈忘身篇〉及〈遺身篇〉中，也不乏其例。或為衛護佛法，或為度生悲願，或為功德的祈求，故其每能發生很大的作用，其中自有聖位的菩薩示現，然也不能說絕對沒有凡位的行者。但是這種法門，如果自己沒有把握，或者不到緊要的關頭，最好不要貿然使用，因為色身雖不值得重視，色身卻是修道的工具。如果功力不夠，慧力薄弱，一味貪著於功德的追求，便去燒身捨身，充其量只能生天享樂，樂盡還墮三塗，要不然還可能墮到魔王天去，那就更慘了。

再說到燃頂的行門，在佛典中，自亦不乏根據，並且不唯燃香，甚而尚有以刀剗去頂肉，灌注香油，以頭頂而做燈盞來點燃的。這種行門，的確可敬可頌，但也不是勉強得來的，如若虔敬之心不足，忍耐之力不夠，那是受不了的。同時，《梵網經》的規定，只是燒身、燒臂、燒指，也並未要人燃頂。或有解者以為頭是人體的最上部位，也是最尊貴處，所以用燃頂來象徵或代表燒身的意思，這一解釋，當然也有道理。不過我們必須明白一個事實，

《梵網經》雖然要求出家菩薩，必須燒身、燒臂、燒指，並須捨身以飼獅狼餓鬼，但卻並未說明，凡受菩薩戒的比丘，必須首先燒身或捨身，若不燒身捨身，便不得戒。尤其並未規定在受菩薩戒前的出家人必須燃頂，才能得戒。所以燃頂這一節目，也不是授出家菩薩戒的必經過程。燃頂與正授戒禮，根本就是兩回事。如說出家人求菩薩戒，燒身捨身在前，受戒得戒在後，身既先已燒了捨了，還由什麼東西接納戒體呢？難道是受的幽冥戒嗎？如今燃頂，雖非燒身捨身，但此燃頂的根據，乃是同一源流。

我本人絕不反對燃香，但應出於各自的心願；在授出家菩薩戒之前，或在講解《梵網經》之時，戒場的戒師，開示戒子應行苦行，這是必要的。苦行的最大意義，是在體察此一有生之患，只要有生死，便有痛苦，痛苦則以燃火燒肉為最難忍，然而燒肉雖痛，

死的痛苦比此更甚。為了警策行者不要樂不思蜀，而將生死大事棄諸腦後，並將眾生的痛苦，置諸不理，所以要燃香；為了表示並不貪著此一血肉之軀，若有必要，隨時可以捨卻此一血肉之軀，所以要燃香。有人說：燃香絕對不痛，如痛便是業障。這是存心的妄語！尤其要求一個求受菩薩戒的初發心者，燃香而不感覺痛，除非他是個再來人，否則就有些過分了。事實上，燃香的目的，不在使人感覺不痛，相反地倒是希望行者能夠體味一下痛苦的感受，使其對於自利利他的工夫上面，有所警惕。有人誤解燒身供佛的本義，以為佛菩薩喜歡接受我們用肉體來焚燒供養，所以燒身有大功德。倘若當真如此，佛菩薩之比諸血食的鬼神，也就高明不了多少了。其實，燃香供佛，並非供養身外之佛，而是供的自性佛，由於發心燃香，益加精進，對於成佛的階層，必將日漸接近，所以是供自性佛而非供的身外佛，諸佛之所以讚歎藥王菩薩燒身供佛，乃在讚歎其道心的堅固，苦行的偉大，並不是因為受了燒肉的供養而感到歡喜。佛是究竟圓滿了的人，佛還缺少什麼嗎？佛還需要我們以燃香燒身來供養嗎？因此，戒場對於苦行的開示，固然必要，菩薩戒前的規定燒香，則大可不必，若有發心燃香者，應加讚歎，如果不想燃香者，則不得勉強。燃香的時間，也不必規定，任一時間發心，任一時間皆可燃香，燃在頭頂固佳，燃在其他的部位，也未嘗不善。

當然，歷來戒場燃頂，並未「強制」執行，並且有的戒場規定只准燃三炷，竟還有人要求燃六炷與九炷的，戒師不許，新戒則有自動於私下加燃的，筆者便是在如此的情形下，燃了九炷。但是有些不願燃頂的人，在群眾心理與集體行為的影響下，便不得不跟著隨眾了。這有一個事實，可資說明。我有一位同戒，他本反對燃頂，後來因我在私下燃了九炷，他的師父問他是不是也願意燃九炷，他初有難色，繼而看看我的表情，似乎並不介意，於是他說：「好罷，我也燃九炷。」這是我影響了他，但他以後有沒有埋怨我，卻不得而知了。

燃香非比燒身，痛苦究竟有限，即非聖位菩薩，未嘗不可實踐，但最要緊的，是在出於各自的真正發心。否則的話，教者與燃

者，不但皆無功德，並且都有罪過。如說，一味肯定「若不燒身燒臂燒指，即非出家菩薩」，頭頂燃香，卻並不等於「燒身燒臂燒指」，菩薩自初發心的凡夫而至成佛，共有五十二個階位，不要求凡位菩薩，事事皆向聖賢位者看齊。否則，《瑜伽菩薩戒本》可開七支罪，《攝大乘論》可開十惡，也跟著開嗎？非地上菩薩，那是不許開的。再說，沙彌受菩薩戒，也算出家菩薩，沙彌若於受菩薩戒前，若一燒身，固然連菩薩戒也求不成，若先燒臂燒指，而受菩薩戒，但又不能像藥王菩薩那樣，以大願力而使燒去的臂指復原，無臂與無指，竟又成了求受比丘戒的障礙了。

我不反對燃香，但我希望以後的傳戒道場，對於燃香一節，能夠加以考慮改良。我很贊成改革的作風，但卻不能同意過激的批評。有人說燃頂的動機是出於戒師的規定，燃頂的目的，則皆在於偽善虛榮及面子的鼓勵。這種批評，未免太過。勉強人家燃頂，固然不對，難道自願的燃香，也不許可嗎？難道就不承認宗教情緒的具體表現嗎？我們批評時弊，是對的，如要離開宗教的本位，便錯了。否則，與胡適罵佛教的羅漢、和尚、尼姑都不思做人，有什麼不同呢？

還有人做考據工作，以為和尚燃頂，是出於清代順治皇帝的殘酷通令。我不知道這有什麼信史可以作為根據，我卻可以證明和尚燃頂，並非始於清代順治的通令。明末崇禎五年（西元一六三二年）蕩益大師三十四歲，結夏安居，燃香十炷，自恣日更燃頂香六炷，得沙彌菩薩戒（見《靈峯宗論》）。這比順治元年（西元一六四四年），早了十二年。蕩益大師以前，燃頂者，自亦不無先例。可見和尚燃頂的苦行，並非始於順治的通令。

誠然，中國受菩薩戒的第一人，是東晉末年的道進律師，他以三年的時間，在佛前感發菩薩戒體，但也未見其有燃頂的記載。以後求受菩薩戒者，雖然鼓勵讚歎苦行的功德，卻也未有規定非要燃頂不可。所以今天的我們，不得貿然廢除燃香，也不必規定新戒非要燃頂不可。我寫此文，知我罪我，其誰人歟？

# 論捨戒與還俗

在我國佛教史上，雖有好幾位人物，由僧尼還俗：例如：朱元璋還俗做皇帝，劉秉忠還俗做宰相，姚廣孝還俗做少師，武則天還俗做女皇。但是中國社會之對還俗的僧尼，總是不尊重，尤其是佛教界中對於還俗的僧尼不予諒解，實在是不幸。

正因僧尼的還俗，不受尊重，不得諒解，致使一些雖不能守持僧戒，甚至已經破了淫、盜、殺、妄——特別是犯了淫戒的出家人，仍然覆藏遮掩，不願還俗；即使因為知恥而偷偷地還了俗，還俗之後，便不敢在佛教界中露面了。

因此，我們必須檢討前者的不要面子，而應該同情後者的「不能見人」。前者是污辱僧寶的敗類，後者起碼也可算是知恥的好人。

這一問題，太虛大師曾經寫過三篇文章，依次是：1.〈告青年苾芻之還俗者〉，2.〈尊重僧界還俗人〉，3.〈不能守僧戒還俗勿污僧〉。（以上三文見《太虛全書》三四．六二五一六三〇頁）

但是直到如今，此一根深柢固的觀念，仍未有所好轉。我們見有犯了大淫戒的僧人，仍不肯還俗的；見有公然娶妻生子而仍披衣說法當住持的；見有因了情欲的逼迫，偷偷地還俗生子而不敢再到佛教界中露面的。

這是我們的社會，對於佛教教理認識不夠，對於基本人權未能尊重。特別是教內的人，甚至姑息犯戒而不還俗的僧尼，卻又不能原諒捨戒還俗的僧尼。

因為不學戒律，對於戒律的知識太差，竟以捨戒還俗為恥辱，不捨戒而犯戒，倒覺得無所謂。

最大的原因，中國佛教的僧尼，沒有僧團制裁的約束與保障，所以形成了這種局面。

但是我要指出：居於僧尼本位，即當守持僧尼的戒律，若不能夠守持，應該立即捨戒還俗，僧尼犯了男女淫欲，便是破根本戒，犯一條當墮地獄九十二萬一千六百萬年。

除非是個不信因果、不信佛法的人，即當相信佛的戒律不是僅僅用來嚇唬人的。

身為一個出家人，不能守持根本四條戒，還算什麼出家人？

我們要知道，出家與在家的最大不同處，便是戒絕男女的淫欲行為。在五欲之中，以淫欲之樂最為殊勝，所以要發心出家，實在不是一樁簡單的事。但是在比丘戒的四大根本戒中，卻以盜戒最難守持，淫戒當算其次，凡是不與而取，過了五磨灑的價值，即成大盜，破根本戒。大淫戒卻要男女既成相交的事實，才能構成破根本罪，只要能夠稍加自持，淫欲心起，即予克服，犯大淫戒是不太容易的。

然而，僧尼犯戒的最易受人注意者，卻又是淫戒，煩惱最難克服的，也是淫欲。由於生理上內分泌腺的刺激，如再加上外境異性的不斷誘逼，若無堅決的意志與不拔的信念作為立足的基礎，隨時作克己的修持者，破戒的行為，便很可能促成。但若稍有羞恥之心，只要男女雙方有一方能夠警覺，便不致於破戒。再說，出家人的生活，也沒有在家人那樣隨便。

不過，僧尼的自動還俗，大多數，是由於男女的情欲所引起。少數則由於興趣及事業等等的其他因素。所以比丘戒中，說到捨戒還俗的，也僅淫戒一條。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》中說：「勸他歸俗，得吐羅（偷蘭遮）罪。」我們應該讚歎出家功德，不要勸人還俗，勸人還俗是有罪過的。所以我們當勸受了煩惱逼惱的僧尼們，應先試做修



持的工夫，比如：念觀音聖號及彌陀聖號，或者禮拜，或者懺悔，或者請大德開示。如果一切均無效用，均不能夠克制時，則不妨勸其還俗，此義在《律攝》中有詳細說明。

比丘還俗，可有三次（亦說可有七次）。也就是說：有三次出家受戒，三次捨戒還俗的機會，到第三次捨戒還俗之後，才不能再來出家受戒。

比丘尼捨戒還俗，只許一次，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三〇中說：「苾芻尼一捨法服已歸俗者，不應更令出家，若與出家者，師主得越法罪。」《十誦律》中也說：「比丘尼一返戒，不復聽出家受具；若捨戒已，轉根作男子，與受比丘戒，不犯。」

事實上女人對於煩惱比較有忍力，羞恥心也大些，男女互犯姦淫，總是以男的為主動者多。所以比丘可有三次還俗的機會，比丘尼則僅一次，至於由女根變為男根，實在不是尋常的事，故也不必指望。同時這也警告比丘尼們，如是好心出家的，不要隨便退心還俗。

捨戒還俗的方法很簡單：

《四分律》中說：「若比丘，厭比丘法，便云：『我捨佛、捨法、捨比丘僧等』，作如是語，了了說，是名捨戒。」又說：「若作是思惟，我欲捨俗，便了了捨戒，是謂戒羸而捨戒。」（思惟：我念父母、兄弟、姊妹、婦兒等，欲捨佛、法、僧。先思後說，即成捨戒。）

《摩訶僧祇律》中說：「若向五眾及白衣等言：我捨佛、捨法、捨僧、捨學、捨說、捨共住、捨共利……皆名捨佛，即名捨戒。」

《薩婆多毘尼毘婆沙》中說：「捨戒時無出家人，若得白衣，或佛弟子，非佛弟子，但使言音相聞，解人情，亦得捨戒，一說便捨，不須三說。」「受戒時，如入海採寶，無數方便乃得，故須三

師七僧，捨戒時如失寶，盜賊水火，須臾散失，亦如從高墜下，故對一人便捨也。」

由此可見捨戒，不必使用儀式，如果捨戒的人能夠深知佛法，懂得戒律的尊嚴，並不以捨戒還俗為恥者，可以在大眾僧前公開宣布捨戒，並於捨戒的同時，脫下僧服，換穿俗裝，宣布捨戒，亦宣布捨僧名而改俗名。這是最最光明磊落的事。如其還俗之後的職業與生活有困難，僧團之中，尚可勸請居士協助，或由僧團的師僧同道直接資助他成家立業，他雖然還俗了，但還是佛教徒。或退為在家菩薩戒，乃至最少仍是三皈弟子。他還可以為佛做外護。

如果沒有這種勇氣，或者由於情境的急迫，比如男女相互貪愛膠著，等不及向大家公開宣布捨戒，便要犯淫之時，不妨對面男女或任何一位懂事懂話的人，向之宣布捨戒。但是一定要宣布捨戒在先，男女淫行在後，否則即成破根本戒，不算捨戒。捨戒之後沒有戒罪，但有性罪。若不捨戒而去犯戒，便有雙重罪了，戒罪尤其可怕！唯其捨戒之後，必須還俗，若不還俗，即成賊住。

本來，捨戒還俗並不可恥，破戒戀棧才最可惡，故在泰國與緬甸等的佛教國家，皆以出家為光榮的事，出家還俗，也是平常的事，並且以為唯有還俗的人，才是標準的國民，他們不以還俗為恥，並以做過和尚為榮。所以他們沒有一個不捨戒的還俗人，也沒有一個犯根本戒的出家人。願意持戒，即可出家，受戒出家的大門隨時開著歡迎；不能持戒，當可捨戒還俗，社會上的職業，也多歡迎還了俗的出家人。

在我們中國，適巧相反，不以出家破戒為罪惡，竟以捨戒還俗為恥辱，這是顛倒，絕對的顛倒！

這有兩個原因：

- （一）中國的出家人，能有謀生的技能者不多，即使有其謀生的技能，在家謀生，總沒有比出家受供養容易。再說，出家人當其出家之時，並不準備還俗，

他們的事業基礎，也就建築在出家的身分之上，如果一旦捨戒還俗，勢將前功盡棄，而去另起爐灶，所以雖有煩惱業障現前，仍無勇氣捨戒還俗。（這是不明因果，不知罪報！）事實上一個本不適宜過僧侶生活的人，他要勉強過下去，不唯痛苦，也將必有罪惡產生，他的事業也絕不會太好，何不及時抽身，乾脆還俗！有位心理學家說：當你發現人生的路向走得不對時，切不要怕與過去的教養和觀念斷絕關係。拿出勇氣，另闢生路。

（二）中國的社會，普遍地輕視還俗的僧尼，致使還了俗的，多有不承認他曾出過家，甚至不敢承認他是信仰佛教的；尚未還俗而又不能習慣出家生活的人，也就因此寧可生活在罪惡之中，也不敢輕易捨戒還俗。再有，佛教界中，也不原諒還俗的人，這在前面已經說過了。

補救的方法，是實行太虛大師的號召：「尊重僧界還俗人。」不唯尊重還俗人，更應該幫助還俗人，最低限度他們要比一般從未出過家的俗人更有信心，也更有教性。否則，犯戒不還俗，僧界不清淨；還俗不受尊重，戒羸（不能持戒）者又不敢捨戒還俗，實是佛教最大的不幸！

關於捨戒的問題，我想附帶說明一點：

佛教的戒律，分為比丘戒、比丘尼戒、式叉摩尼戒、沙彌戒、八戒、五戒、菩薩戒。除了菩薩戒，任何一種戒，均可捨，在生時不捨，臨終捨壽時也要捨。菩薩戒則一受永受，若不破重戒而失戒，盡未來際時，直到成佛，即使成佛，更無捨戒之理。

捨戒也有區分：比丘戒、比丘尼戒、式叉摩尼戒、沙彌戒，要捨即是全部捨，不可逐條捨。

八戒（八關齋戒），本來是六齋日分別受持。照理，每逢受八戒的當日，應於早晨向一比丘阿闍梨前受，所受僅是一日一夜，不是一受永受。故也無所謂捨戒。

五戒，可以分條受持，如果受戒之時已經全部秉受，受戒之後，覺得不能全持，即可分條捨戒。

菩薩戒是大乘戒，根據《菩薩瓔珞本業經》的說法，可以隨分受持，如覺不能持守之時，以理推之，當也可以隨分捨戒。

最要緊的，不可貪圖名譽好聽，受了什麼戒，如果受而不能持，便算犯戒，受戒犯戒則罪加一等！若盡最大努力，仍不能守持淨戒，即應捨戒。

根據蕩益大師及弘一大師的判斷，現時的中國比丘，當未得戒，但是，既居比丘之名，而犯比丘之戒，雖未得戒，當與得戒犯戒同科。

又根據蕩益大師及其弟子，雖然捨了比丘戒，仍未還俗的先例，可知不能持戒應捨戒，捨了比丘戒，也不一定就要去還俗。

於此研究，現時的中國僧尼，倒不妨考慮「捨戒」這一問題，否則尸其位美其名而無其實者，豈不是在日日招愆？

（《覺世》一八一期）

## 什麼叫作小小戒？

自從佛滅之後，「小小戒」一直是一個問題，佛將入滅之前對阿難尊者提到小小戒可捨的事，但在第一次的結集會上，卻被摩訶迦葉否定了。其經過情形是這樣的：

在結集三藏的大會上，阿難尊者恭敬地告訴摩訶迦葉說：「我親自聽到佛陀說：『吾滅度後，應集眾僧，捨微細戒。』」迦葉尊者便問阿難：「那麼你聽佛陀說那些是微細戒呢？」阿難則答：

「那時因見佛將滅度，心被憂逼苦惱之所迷塞，所以沒有問。」於是，迦葉尊者，便訶責阿難：「現在說這樣的話，已不是時候了，你為何不先請問世尊？」隨即提由在會的大眾比丘討論，說到最後，有的以為除了四重——波羅夷戒，其他都是小小戒或微細戒。因此，摩訶迦葉便以結集大會召集人或領導人的身分，作了如下的決定：「若捨微細戒者，但持四重，餘者皆捨，若持四重，何名沙門？」又說：「汝等所說，皆未與微細戒合。隨佛所說，當奉行之，佛不說者，此莫說也。」（《毘尼母經》卷三）

我們知道，大迦葉尊者是頭陀（苦行）第一，他對戒律的持守，也是絕對清淨的，以他的個性，以他對比丘生活的看法與希望，主張不捨微細戒，乃是很有道理的。

但是，這個問題並未因此而解決，我們從比丘、比丘尼戒中，可以看到，有些條文是不能不受時空限制的，甚至在條文之中，由於結集者的疏忽，竟有重複的事實——比如《四分律》比丘尼戒的單墮九十七條與九十八條，是重複的；一百六十二條與一百六十三條，也是重複的。對此，古人雖有指出者，但卻無有敢以剔除者，那是為了尊重法寶，故僅指出而已。

近代有人主張，將比丘、比丘尼戒本（經）來重行編訂，剔除不必要的，存下緊要的。這一工作，的確值得吾人來做，但到目前為止，尚無一人膽敢來做，因為這一責任，太重了，這是要對整個的佛法負責，也要對未來僧團慧命負其全責的事。

不過，我個人以為，我們可以不談捨去小戒的問題，只談如何來提倡守持重戒的問題，並且根據這一理由，而來編訂比丘、比丘尼的手冊，廣為流通，普遍遵行，那倒是個最好的辦法。當然，這要由知律的法師，數人合編，方始妥善。同時，這又要討論到重戒與小戒的問題，因為重戒固然要持，小戒也不能全部不持，否則，真要如摩訶迦葉所說的「若持四重，何名沙門」了。

什麼是小小戒或微細戒，我們雖不能肯定地指出，但在律典之中，總還可以找到一些蛛絲馬跡。

《摩訶僧祇律》卷二四說：「爾時，有摩訶羅出家，數犯小戒：別眾食、處處食、停食食、共器食、女人同室宿、過三宿（與未受大戒者）、共床眠、共床坐、不淨菓食、受生肉、受生穀、受金銀。」這些戒，都是波逸提以下的範圍，也都是威儀一類的戒。

又據《四分律》比丘戒單墮七十二條中說，凡是比丘而輕訶雜碎戒者，便犯波逸提罪，故也不得輕忽了小戒——雜碎戒也就是小戒的異名。什麼叫作雜碎戒？《四分律》於同一條的制戒緣起中，是說除了四事（四波羅夷）與十三事（十三僧伽婆尸沙），其餘便是雜碎戒。

根據《善見律毘婆沙》的解釋，從二不定法，乃至眾學法，都叫作雜碎戒。《摩訶僧祇律》卷一四也說：「雜碎戒者，除四事十三事，餘者是也。」《五分律》卷六則說：「（六群比丘言：）何用誦習雜碎戒，為何不……誦毘尼不過四事十三事二不定法，何用多知。」這又將二不定法不算雜碎戒了。

以《律二十二明了論》的解釋：「佛世尊立戒有三品，一小戒，二隨小戒，三非小戒。小戒者，僧伽胝施沙等；隨小戒者，是彼不具分罪；非小戒者，四波羅夷。復次，小戒者，諸戒中自性罪；隨小戒者，諸戒中所有制罪；非小戒者，四波羅夷等。」從這看來，除了四波羅夷，其他均屬小戒與隨小戒了。

《薩婆多毘尼毘婆沙》則以為：佛在最初十二年中，為無事僧（不生惡事者），僅說一偈：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業清淨，能得如是行，是大仙人道。」這便算是初期比丘的戒經。十二年後，為廣說二百五十戒的五篇七聚，名之為雜碎戒。照這樣說來，今天我們的戒條，不論輕重，都是雜碎戒了，都是小戒了。其實這一分別，是對無事僧的聖比丘僧團而言的，因為阿羅漢雖不受戒，也是比丘戒的清淨具足者。

又在《毘尼母經》卷三中看到這樣的記載：「見聞疑事，事有三處：一者波羅夷、僧殘及偷蘭，此名為戒；二者破正見住邪見中（名為見）；三者從波逸提乃至惡口，名之為行。」這是將戒律分為「戒、見、行」三部分了，但其除了波羅夷、僧殘及偷蘭，均非戒的範圍，而屬（知）見與行（為）的領域了。此之所謂見與行，或即指小戒而言罷！

佛陀是非常開明的，故在《五分律》卷二二中「告諸比丘：雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得行。」佛陀主張菩薩要隨類應化，何況不能隨方應化？所以如來也早就知道，他所制的戒律，在他滅後，對比丘們將會發生困難，所以垂示阿難：「吾滅度後，應集眾僧，捨微細戒。」但對微細戒的範圍劃定，卻給後來的比丘們莫衷一是，雖是初次集藏會上的許多大阿羅漢，也得不到結論（摩訶迦葉的主張也是最大關鍵），何況我們這些末世的比丘！

不過，我們從上面所舉的徵引中，可以大約地判定，佛所說的微細戒或小小戒，可能是指二不定法以後的三篇，因為《摩訶僧祇律》、《四分律》、《善見律》，對於小戒或雜碎戒的劃定，都是指的四波羅夷十三僧伽婆尸沙以後而言。所以弘一大師也說：佛涅槃時云捨微細戒者，或即指此三篇以下威儀戒而言也。

但是，問題絕不會如此簡單，如果說：比丘除了四事十三事之外，其餘的戒律條文皆可捨去的話，那就談不上比丘的威儀了。所以弘一大師又說：且約最低標準而言，止持之中，四棄、十三殘、二不定法，悉應精持；作持之中，結僧界、受戒、懺罪、說戒、安居、自恣等，也應遵行。又說：威儀戒中的性罪，如故殺畜牲、故妄語等戒，仍須守持；此土最易受人譏嫌的，如飲酒、非時食，以及關係尼女諸戒等，皆應持之，其餘則可隨力而為（此係摘其大意，詳見其《弘一大師律學講錄三十三種合刊》）。

如今，我們很少有人知道微細戒是什麼的，也更少有人捨了微細戒的（既然不知，從何捨起）。事實上，雖然不捨，卻也根本未持，乃至四棄十三殘，也少有人持得完全的。因此，我們目前的問

題，不是在於如何來捨小小戒，而是在於如何提倡守持重要的比丘、比丘尼戒。

## 怎樣禮拜與問訊？

今人皈依三寶之後，皈依師的第一個責任，便是教授禮拜與問訊的方式。一般弟子，學會了禮拜問訊之後，此一佛教徒的身分，好像也就完成了。

其實，各種宗教，均有各該宗教的儀禮規定，即使是國家的軍人，也有其制定的禮節，禮節的使用，也就表明了一個人的身分。所以一般人的觀念，並沒有錯。

但是，在今日的佛教徒中，包括出家的比丘在內，能夠如法行禮，並且能對行禮的意義全部明白的，恐怕又不多了。

我們在拜佛之前，往往先有一個問訊的動作，問訊是什麼意思，則很少有人講說。其實，照文釋義，就是問候請安的意思，正像我們於日常生活中，和親友見了面，第一個動作是招手或點頭，同時嘴裡也得說一聲：「你好嗎？」「你近來好嗎？」在西洋人通常則是以「早安」、「午安」、「晚安」、「夜安」來表達。當與親友分別時，也會互相祝福幾句，比如「祝你身心愉快」、「祝你一路平安」、「祝你事業成功」、「祝你學業進步」、「祝你好運」等等。這些請安與祝福，都是在開始見面與臨行分別時用的，這以佛教的看法，就叫作問訊。佛教的問訊，絕對不是僅僅有個彎腰與舉手的動作而已。

在佛的時代，弟子們見了佛陀，固然要問訊，佛陀接見了弟子之後，照樣也要問訊（不是彎腰舉手）。並且也有常用的詞句，試舉比丘律中的一個例子如下：



阿難晉見了佛陀，禮足以後，即向佛陀問訊：「世尊少病少惱安樂住不？」

佛答：「如來少病少惱安樂住。」佛陀也問阿難：「比丘僧少病少惱安樂住不？乞食不疲，行道如法不？」

阿難答：「世尊，比丘僧少病少惱安樂住，乞食不疲，行道如法。」

這是一個很好的例子。但請不用懷疑佛陀不會有病有惱，佛為慈憫後世的比丘，也曾現有十種病惱，比如：頭痛啦、背脊的風痛啦、受人陷害啦、乞食空鉢啦，都是如來的病惱。所以弟子們見了佛陀，應該如此問訊。同時在經律中告訴我們，佛陀問訊弟子機會特別多，比如：有遠道而來的比丘，總是要以慈祥愷悌的口氣問訊他們：「不為食苦耶？行路辛苦耶？眾僧和合安樂住耶？道路不疲極耶？」佛陀時常巡視僧房，探詢病患的比丘時，總是要問：「比丘，調適不？不苦否？」

以此可見，今人的問訊，只是徒具形式，並不合乎要求。因為今人問訊，對於佛菩薩的形像，固然無訊可問，即對尊長比丘，也只行禮如儀而已。

還有一個與問訊同樣重要，而又同樣為我國佛教徒所忽略的問題，那便是「和南」一詞的運用。據義淨三藏的考證，「和南」一詞，根本是古人的訛譯，因在梵本佛典中，沒有「和南」一詞的根據，「和南」一詞，純係「畔睇」一詞訛譯而來，「畔睇」的運用，僅限於佛教，其義乃為禮敬。若《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一中，有一俗人對比丘說：「我等但知，見老婆羅門，即云跪拜，若見苾芻（比丘），便云敬禮。」

律中的禮敬與畔睇互用，但畔睇並非五體投地禮，畔睇可有兩種方式：一是但在口中一說，用表心意即可；一是欠腰而說即可，不必一禮到地。但也可以用於間接表達敬意的場合，比如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二中說：「時，尊者阿難陀，具傳佛教，

詣王白知。王言：『尊者，為我畔睇世尊足下。』」這與今人在書信中用「和南」致敬，是一樣的，唯用和南是錯的，用畔睇才對。

正因為「畔睇」不即是頂禮，所以在不便頂禮的場合，如闇處、髒處、鬧處等，但用口說畔睇某某即可。如在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一四中說：「若在闇中，不頭扣地而為禮拜，須致敬者，口云畔睇。」

又在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一五中說：「凡是口云：『我今敬禮』，但是口業申敬；若時曲躬，口云：『畔睇』，此雖是禮，而未具足。」可見，畔睇之運用，不是具足的五輪著地或兩手接足。

再說具足的禮拜的問題。我們拜佛，通常都是三拜，我曾問過數位大德，拜佛何以少極三拜，不一拜或兩拜？所得的答案，殊不統一，有說三拜表示三寶，有說三拜表示三身佛，有說三拜表示三世佛，有的乾脆就說不知道。還有拜下時，何以右手先出，左手後出；拜下後，何以要抓雙拳，翻雙掌？更是無人能予說明，至於五體投地之後，雙掌向上平放，頭額置於雙掌之上，抑是置於雙掌之間，或將雙手伸出於頭頂之前？亦復莫衷一是。

其實，我們在經律論中，看到弟子禮佛，很少是有三拜的，弟子們請佛說法，總是採取大致相同的儀禮，通常是：「在大眾中，即從座起，偏袒右肩，頂禮佛足，右繞三匝，長跪叉手，而白佛言。」只說右繞三匝，而不說三禮佛足，可見繞佛須旋三匝，禮佛只須一拜。義淨三藏也說，西土禮佛，極唯一拜。若於平常修持祈願，拜數多少，自屬例外。

但在《百一羯磨》卷一中說：「令受戒者，偏露右肩，脫革屣，一一皆須三遍禮敬。」也許三遍禮敬，限於受戒。

至於禮拜的方式，據《百一羯磨》卷一中說：「然敬有二種：一謂五輪至地，二謂手執師臚足，任行於一。」第一種是五體投地禮，第二種是接足禮。所謂五輪至地，便是額輪、二手輪、二膝

輪。必須五輪至地，方為敬禮，否則便是慢禮。今人有將五輪至地，誤解為五心朝天的，以為背心，二手心，二足心，全部朝天，才是至敬禮，這有什麼根據，我則不得而知！

拜佛的動作，究竟如何，方算合式？據義淨三藏的考覈，作禮一拜，共分九段：第一發言慰問，第二俯首示敬，第三舉手高揖，第四合掌平拱，第五屈膝，第六長跪，第七手膝踞地，第八五輪俱屈，第九五體投地。遠則稽顙拜首，近則[舌\*氏]足摩踵。但在禮拜之時，口中應說：「我今敬禮。」受禮者應答：「無病。」若不如此，禮者與受禮者，皆越法罪。中國佛教中流行一種不成文的規矩：禮佛要三拜，禮人只一拜；還有，禮人不得對面，應向裡向上，這與接足致敬的規式相違，不知是誰發明的？

接受禮拜的人，必是尊上，故也不必客氣，若坐若立，均不得起身相迎，或者欠身答禮，但要善言誨導，以示親厚。禮拜的人，絕不可以希望受禮者起身答禮，或者示以不必禮拜，問訊即可；但是受禮者，必定要在佛法之中，大於自己的人，方可禮拜。

禮拜也有幾種規矩。根據《南海寄歸內法傳》中所說，吃了一切飲食之後，若不漱口洗手，不得受拜，亦不得拜人，否則兩人均有罪過；若於大小便利之後，未及洗手漱口，或衣服染污了便溺涕唾之後，未曾換洗之前，不得受拜，亦不得拜人，否則便有罪過。如在人多的集會場中，但為合掌，口稱「畔睇」，即是致敬。在鬧處、不淨處、道途中，均不得禮拜，但為讓退一側合掌，口稱「畔睇」。否則即是違教失禮，並且得罪。《大比丘三千威儀經》卷上說：「一者至舍後還，不得中道為人作禮，亦莫受人禮；二者上座臥不得為作禮，亦莫受人禮；三者上座澡漱口不為作禮，自漱口亦莫受人禮；四者上座收槃未竟，不得為作禮，自前槃未收，亦莫受人禮；五者上座飯不得為作禮，自飯亦莫受人禮。」又有：若讀經、持經，或上座在下處自在上處，不應為作禮；上座前行，不應從後作禮；不得著帽為佛作禮。

在我們中國，對於洗淨的習慣，頗難養成，飲食之後，洗手漱口，在講求衛生的人，不難做到，至於大小便溺之後，每次皆要洗

手漱口，乃至洗滌下體，更換衣服，那就難了，但此乃為佛教的規制，切不可妄謂執相！能夠做到是最好，如不能做到，切不可毀謗。

本來，禮拜要以五體投地者為恭敬，在我們中國卻不然，佛殿佛堂，均設有拜墊或拜凳，唯恐使人五體投地而弄髒了衣服，所以有人稱拜佛為蹲佛。照規矩，佛殿佛堂，皆不應有髒的現象，進入佛地，必須脫去鞋襪，就地禮拜，自然無虞弄髒了，如果是骯髒之處，根本不宜禮拜。奈何在中國的許多寺院中，尚難做到此點，難怪要用拜墊或拜凳了！

還有最不合理的，是出家人在拜佛之先的展具。有人說在地上展具，是用來保護衣的，然而在拜墊或拜凳上展具，又是為了什麼呢？「大和尚」們還用侍者代為展具，看來體面，實則不懂規矩，並且有失威儀！因為禮拜而用其他的東西承體，即屬我慢的一類，禮拜而不五體投地，豈非我慢而何？泰國比丘有禮布：用為布地禮拜，用為承接布施的物品，這在律中，也無根據的。至於具之為物及其用途，我曾有另文研討，主要是用來襯體及護衣的，但只用為坐具與臥具，絕不可用為拜具。比丘於就座之先要展具，就寢之先也要展具，禮拜之先則斷無展具的道理。這一問題，自唐代義淨三藏開始，即予指謫，以後諸多律祖，也無不責斥拜具的偽妄，但此陋習，迄今未有稍改，真是一件怪事！

有人說三衣鉢具足，方得受戒，所以戒場必須要具，其實，「三衣鉢具足」，只是說三衣與鉢要具備，而非必須要拜具。故在律中規定的比丘六物，濾水囊比拜具更要緊，如今卻存無用之拜具，而廢了急需之濾水囊！

## 偷盜五錢有多少？

偷盜五錢以上，即犯波羅夷罪。五錢究竟是多少呢？

佛時的印度摩揭陀國，國法制定，凡是偷取五錢以上，以及等值五錢以上的物品者，即犯死罪，佛陀也就比照著為弟子們制戒。

印度當時的五錢，相等於我國的幾何呢？到底如何算法？這有很多種說法，現在試舉數例如下：

（一）滿益大師說：西域一大錢，值此方十六小錢，五錢則是八十小錢。《律攝》卷二云：「五磨灑」，每一磨灑（亦名摩峯迦）八十貝齒，則是四百貝齒，滇南用貝齒五箇，準銀一釐。亦是八分銀子耳。

（二）讀體大師說：《根本律》云：「五磨灑」者，一磨灑有八十貝齒，五磨灑有四百貝齒，貝齒一名貝子。《本草》云生東海池澤，亦產海崖，大貝如酒盃，出日南國，小貝齒也……。今雲南猶作錢用，而呼為海巴，以一百二十八箇海巴作銀一分，一千二百八十箇作銀一錢，如是則四百箇貝齒，作銀三分一釐二毫。

這兩位大師，生在同一個時代，他們彼此間，也曾通過信，但對貝齒折成銀子的計算法，卻頗有出入，唯其五錢的標準，皆不出一錢銀子。如今的銀子很便宜，一錢銀子，也僅數元而已。

據一位西洋心理學家的分析，人類之中，很少有人不想偷竊他人東西的，也很少有人從來沒有犯過偷竊罪的，即使是順手牽羊，即使從未被人看成是竊盜犯。根據佛戒的持犯而言，在五戒之中，也是以盜戒最易違犯。

依照《薩婆多毘尼毘婆沙》中說，盜戒的輕重標準，共有三種：

（一）準照時下所用的五錢。

（二）準照盜取所在地通用的五錢。

（三）準照所在國家的法律，盜多少財物以上即處死刑，佛戒亦以比例成為重戒。

在這三點之中，南山道宣律師，是採納第二點的。至於第一點，現時的社會，已很少用「錢」，所以行不通；第三點則現時的法律，世界各國，已絕少將竊盜犯判處死刑的，故也行不通了；第二點，因為時下的社會幣制，已不用「錢」，本也行不通的，然以比照的方法來推算，則亦不難遵行了。

## 九眾弟子的等次

佛教是平等的，那是說學佛與成佛的可能與機會，不但人類平等，一切有情的眾生都是平等的。

佛教徒的名位是有差別等次的，這是說「聞道有先後，術業有專攻」，不但人與異類眾生之間有差別等次，即使聖人與聖人之間也有差別等次。

在人間的佛教徒，一共分為九等，那就是出家的五等與在家的四等。

出家的五等是比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，這些都是梵文的音譯。比丘是男性的大眾，比丘尼是女性的大眾，式叉摩尼是沙彌尼進入比丘尼階段中必須經歷兩年考驗過程的女性，沙彌是男性的小眾。這五個等次，乃是由於所受戒法的多少高下而分。大體上說，二十歲以下的出家男女，都是小眾，二十歲以上的出家男女，受了比丘及比丘尼的具足大戒，便成大眾，否則仍屬於小眾。

在家的四等是近住男、近住女、近事男、近事女；若在梵文音譯，在家男弟子均稱優婆塞，在家女弟子均稱優婆夷。受持八關齋

戒或是住於寺院不享男女同居生活的人，稱為近住；僅受三皈五戒，仍然男女同居的人，稱為近事。近於阿羅漢的果位或近於出家生活而住，所以稱為近住；親近三寶並且承事三寶，為三寶做供養，所以稱為近事。不分年齡大小，名稱都是一樣。因這四眾都是在家男女，所以通常只分為兩眾。

在這九個等次之中，以比丘最高，近事女最低。凡是行、住、坐、臥的日常生活，如果九眾或兩眾以上集聚在一個場合，都應該禮尊序次，不得男女上下混雜，更不得先後逆次而處。

在九個等次之中的每一個等別，也都各有等次。那就依照各人入道的先後為準。

比丘及比丘尼，應該尊敬上座，具足戒超過二十夏稱為上座，上座之中，尚有先後，差一夏、差一月、差一日，乃至差一根針影的時間，便成先後，如果兩人是同年同月同日同時受戒，那就根據各自得戒和尚的戒臘分先後，如果得戒和尚戒臘相同，那就根據兩人自己的生年大小而分先後。其他的比丘及比丘尼，乃至沙彌尼，都以同樣的方法，各自分別先後序次。所以，兩個初次相見的出家人，第一件事，就是互問戒臘先後（不是生辰大小），以便序次尊禮。如果在大場合下，人太多，事太忙的時候，除了九眾應該依次分區就位，除了最上面的八個位置，必須留著給耆宿上座之外，其餘的就不必互問，也不必序次了。

至於在家弟子，也是根據皈戒的遲早與多少而分先後等次。在家戒之中，以菩薩戒的位次最高，五戒其次，五戒又分滿分（全持五條——殺、盜、邪淫、妄語、飲酒）、多分（持四戒或三戒）、少分（僅持二戒或一戒）的不同，滿分為上，少分為次，最次的是僅受三皈的在家女性。但在菩薩戒、五戒、三皈之中，均有各自的先後次第，可以比照比丘的方法各自序別。

菩薩戒是通出家與在家的，所以菩薩比丘（尼）也可以同菩薩優婆塞（夷）在一處誦（菩薩）戒布薩，比丘若先受菩薩戒，再受比丘戒，在菩薩的場合，仍用菩薩戒臘，若先受比丘戒再受菩薩

戒，比丘戒的戒臘，也即變成菩薩戒的戒臘，如果戒臘不夠居士的多，便應處於居士之下，但此僅限菩薩誦戒布薩的場合，除此之外，在家菩薩不得與出家人爭序次，因在九眾佛子的等次之中，菩薩沒有位次，若到聖位菩薩，他們隨類應化，所以無法固定菩薩的位次。

在家弟子，進入佛教集會的場合，均應拋下家庭的輩分、社會的階級、職業的尊卑，以及知識的高低，均應根據皈依的上下先後而序次第。如果離開教內的集會場合，父是父、子是子、師是師、弟是弟、長官是長官、屬下是屬下、主人是主人、僕人是僕人，一切均應如常如俗，不得顛倒。既不可不尊佛教的倫理，也不可混亂了世俗的倫理。

出家人，對於未曾信佛的俗人，可以相迎並請坐，對於已經信佛的俗人，可以請坐而不必相迎；對於自己的出家弟子或出家的晚輩，不必相迎也不必請坐。前者是隨俗，以期引俗化俗；後者是尊制，並且尊法尊長。

在家弟子除了恭敬三寶，不得希望或要求出家人的慇懃奉迎與下心接待。否則，信佛供僧是為求福，這樣一來，反而損福了。

## 比丘尼與八敬法

當初佛的姨母婆闍波提夫人（即大愛道）要求出家的時候，佛陀沒有允許，經過阿難尊者的再三向佛陀代為請求，佛陀便為出家尼眾，制定了八種不可違法，因為皆是規定尼眾恭敬比丘、尊重比丘的事，所以後人稱之為八敬法。這是多數人所知道的事。

實際上，真正實踐八敬法的比丘尼，在中國是少見的，能夠知道八敬法之勝義的比丘尼，更是少之又少了。同時，中國佛教的環境中，即使希望履行八敬法，也是不能全部如願的，律中的八敬法



與《大愛道比丘尼經》中的八敬法，略有不同，現在我們試看《四分律》中所載八敬法的內容：1.百歲尼要禮初夏比丘足；2.不罵比丘，不謗比丘；3.比丘尼不得舉比丘過，比丘得舉比丘尼過；4.比丘尼具足戒，須在二部僧中受（先於尼僧中作本法，再求比丘僧為之授戒）；5.比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中懺除；6.每半個月須求比丘教誡；7.比丘尼不應在無比丘處夏安居（為便於請求教誡故）；8.安居圓滿，應求比丘為比丘尼作見聞疑罪的三種自恣（自由舉罪）。

看了八敬法的內容，我們頗為慨嘆。在此八法之中，即使最知律持律的比丘尼，在中國佛教的環境內，充其量，只能做到前面的一、二、三條，其餘的就沒法實踐了。在南傳及藏傳佛教，因為比丘尼的法統失傳了，故乾脆也沒有比丘尼了。在中國的大乘佛教，比丘尼在二部僧中受戒的法統，早就失傳了（也很難查出中國的比丘尼是否曾經有過二部僧中受戒的實例），但是今天的臺灣，比丘尼的數字，遠較比丘為多！佛制女眾出家，應向尼眾求度，男眾則非菩薩阿羅漢，不足度尼，目的是要維護尼眾僧團的法統。至於第五、第六、第七、第八的四條，因為中國佛教殊少實行羯磨法，也殊少遵制安居，故也無從做到了。

但是，最可嘆的，有些自以為是的比丘，竟以八敬法的理由，作為壓制尼眾、驅策尼眾的藉口。我曾聽說有一位比丘，到尼寺中去掛單，尼眾們只留了他一晚，並且也沒有做到恭敬禮拜的要求。那位比丘便聲色俱厲地訶責尼眾，說她們不懂八敬法。

佛教中產生這種現象，確實令人遺憾！比丘尼們，見了比丘，為什麼不知道恭敬禮拜呢？比丘為什麼又會無緣無故地到尼寺中去掛單呢？

佛制的規定，未曾得到比丘尼的邀請，便往尼寺說法，乃是犯戒的行為。同時，即使得到了比丘尼的請求教誡，還得由僧團大眾審查一下你的資格，共有十項標準，稱為比丘教尼的十德，其中最明顯的兩項，便是精通熟習二部（比丘、比丘尼）律，並且要有二十歲以上的戒臘。

雖然今日的中國佛教，不能事事講規矩，但也應該識得大體才好。比丘尼不得輕視比丘，比丘也不得以八敬法來壓抑比丘尼，否則的話，彼此都是罪過！

## 關於女尼的稱呼

現在的佛教徒們，對於尼眾及婦女的稱呼，都是隨俗的。律中對此究竟如何，那就很少有人知道了。

對於在家婦女，信了佛的，多半被稱為女居士，對未信的，便隨俗而稱太太、夫人、小姐，乃至對於受了三皈的婦女，往往也用隨俗的稱呼。

對於出家的尼眾，在背後文明的稱呼是比丘尼，隨俗的稱呼是尼姑；在大陸上，當面的客氣稱呼是師太，普通的稱呼是師姑或尼姑；如果對全體，通常是稱為尼眾。

在中國的唐朝，也有稱尼寺的寺主為和尚的。實則凡是戒臘十二夏以上並有資格剃度女弟子的比丘尼，都可稱為尼和尚，若不為之授戒，仍不得稱為和尚。在臺灣，出家的男女二眾，一天天地多了起來，尼眾與男眾之間的稱呼問題，雖然大家不懂，但也並不感到困難，客氣點的，稱為某某法師，普通的便稱某師，對集體的稱呼，便是尼眾或比丘尼們。

其實，這與律中的稱呼法是頗有出入的。

律中的出家人稱呼在家婦女，有四種：一是姊，二是妹，三是姊妹，四是居士婦。試舉例如下：

《鼻奈耶》卷三：「時，有諸婦女白比丘言：『諸嚴賢等，渡我等（過江）。』諸比丘答：『諸姊當知，世尊不許得渡女人。』」

《鼻奈耶》卷三：「時，尊者阿難行路，中道焦渴，彼中道有旃荼羅女名鉢吉蹄，於井汲水。時，阿難詣井乞水，語：『大妹，我今須水，施我少水。』」

《鼻奈耶》卷九：「尊者阿那律，即往此（寡婦）家語言：『大妹，此間得住不？』」

《根本說一切有部毘奈耶》卷一一：「乃至為女說法，自讚其身：『姊妹，此是第一供養中最。』」

《根本說一切有部毘奈耶》卷一九：「若復苾芻從非親居士居士婦乞衣，除餘時，泥薩祇波逸底迦。」

這是隨便舉了五個例子，事實上在律中，出家人對於在家婦女，通常都用這四種稱謂。對年較長的稱大姊，年較小的稱大妹，看不出年歲的便稱姊妹，這個姊妹，在梵文的意義，可能跟英文的sister是類似的，可以作為姊姊，亦可作為妹妹。至於居士婦，是指居士的妻子，但也可以解作女居士。這可與比丘及比丘尼，沙彌及沙彌尼，優婆塞及優婆夷，看成同一類型。

再說對於尼眾的稱謂，那就比較複雜了。大略有兩類：

第一類：1.姊，2.妹，3.姊妹。這三種是尼眾對尼眾的稱呼，也是比丘對尼眾的稱呼。

第二類：1.阿姨，2.阿夷，3.阿利夷，4.阿離移迦。這四種是俗人或外人對於出家人通用的稱呼。

在比丘尼的羯磨法中，都是用的「諸大姊聽」。

《鼻奈耶》卷七：「難陀告諸比丘尼：『與汝說法，善思念之。云何諸妹眼有常無常耶？……。』」

但是，比丘稱呼尼眾為妹是不尋常的，稱呼為姊妹是尋常的。

《根本說一切有部毘奈耶》卷三〇：「時難鐸迦告諸苾芻尼卅：『我今為諸姊妹，說問答法門。』」

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三一：「（吐羅難陀尼，故惱迦攝波）迦攝波卅：『姊妹，汝無過犯。』」

至於第二類的四種稱謂，都是梵文的音譯，而且是屬於同一個梵文單字的同音異譯，它是尊者或聖者的意思，是對於出家人的一種尊稱，通常是由俗人用來稱呼尼眾的，但也間或有比丘用來稱呼尼眾。這是無可厚非的，比丘尼對於比丘的稱謂，通常都是用聖者與尊者的。

在《四分律》中稱阿夷，或用阿姨，因而有人以為這是效法佛陀對於大愛道的稱呼，所以比丘稱尼為阿姨。實際上這是無稽的，律中規定，出家人不得再以俗時稱謂呼其俗親，乃至父母，也都要改口稱居士，何以佛陀反而對於大愛道的稱呼仍不改口？所以蕩益大師也以為阿姨便是阿利夷，是尊者的意思。

《摩訶僧祇律》用阿利夷。

《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷一：「有婆羅門居士等至苾芻所問言：『阿離耶，今是何日？』」這個阿離耶是稱呼比丘的，但與稱阿利夷是同一意義。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三二，有一苾芻見苾芻尼來，便稱「阿離移迦」，這又是阿離耶的相同稱呼了。

比丘稱尼眾，從律中的用法來看，用聖者或尊者之處，通常是對高年、智慧、福德的上座尼或羅漢尼稱呼的，對於一般的尼眾，便以姊妹稱呼。在印度，不論什麼宗教的出家人，凡過乞食生活的，幾乎都被尊為聖者，所以俗人稱呼比丘、比丘尼為聖者，那是極平常的事。

有人以為女人出家，落髮為尼，便是現的大丈夫相，不得再以女性的稱呼相喚。其實，這是中國人的觀念，與律中的意義是不相

投的。在家是女人，出了家還是女人，在事相上是女人，在觀念上還是女人。不過不是在俗的女人，而是出家的女人了。

當然，以姊妹來稱呼比丘尼，或者尼眾之間以姊妹來相互稱呼，在沒有形成風氣的中國佛教裡，一時間是很不習慣的，甚至有人反感乃至驚奇的。我也不一定要提倡這個以姊妹來稱呼佛門女性的律制，雖然我願意如律稱呼女尼，所以我要提出這個問題讓大家知道，若以姊妹來稱呼尼眾以及稱呼在家的信女，並不奇怪，而且是律中的通軌。

## 比丘可以度尼嗎？

在中國大陸上的佛教制度，全靠叢林的尊嚴維繫著。叢林制度是在農業社會中產生，叢林制度也只適合於農業社會中存在。時代進步而到了重工商業的社會，叢林制度便不能存在了。所以我對中國佛教的老制度，並無依戀之感，但在中國大陸時代的佛教，僧尼生活的分別安處，是值得懷念的；尤其在大陸上的比丘，很少會為女人剃度而使比丘尼成為比丘的徒弟，這更是值得讚歎的。

我總覺得，佛制的戒律，雖不能全部適應於任何環境的任何時代，但若不受外力的壓迫，也不是不能依律而行的情況之下，自然仍有遵行律制的責任與義務，否則，大家視律制如空言，本著一己的私心，各做各的，各行其是的話，不唯要負違律的罪責，對於整個佛教的前途，尤其要負重大的責任！

比丘度尼，在臺灣很風行，從尊長大德，以至初出家剛受戒的比丘。其原因，不外兩點：第一，臺灣少年男子出家者少，少女出家者多，在唯恐後繼無人的情形下，只好剃度女子出家；第二，對男子的教養與管理，比較困難而費力，對女子則雖不教育管理，她們至少要比男子更馴和。從比丘剃度女子的本質說，前者是悲心重於私心，後者則私心重於悲心！唯其不合律制要求，所以也均不足

鼓勵。因為比丘度尼，並非限於度尼，所以形成僧尼同居一寺的惡性風氣。僧尼同居一寺，未必會破根本大戒，但從律制上說，是違制的；從觀瞻上說，也是招嫌的主因。

現在，我想從律中抄引幾段比丘不度尼的文字，用資參考：

《根本說一切有部毘奈耶》卷一八中有一個故事：列為六群比丘之一的鄔陀夷（即是迦留陀夷）出家之後，他的太太也要跟他出家，他起初答應為她剃度，後來又想：「我於今時，由昔俗累，尚被黑鉢同梵行者所輕，況復令彼出家，更招譏議云：『六眾苾芻度苾芻尼。』」便生追悔……。後來他的太太便到寺中哭泣，而被比丘尼們知道了，就對她說：「汝誠無識，豈有苾芻度苾芻尼耶？還令尼眾度汝出家。」這是說，雖然是非常頑劣的六群比丘，也不敢破例度女人出家。

《善見律毘婆沙》卷三中說：是時（阿育王的夫人）阿[少/兔]羅欲出家，即白王言。王聞已，心中悵然，白大德（摩哂陀）：「阿[少/兔]羅夫人今欲出家，願大德為度。」摩哂陀答言：「我等沙門，不得度女人，我今有妹，名僧伽蜜多，在波咤利弗國，可往迎來。」這是說，佛滅之後，到了阿育王的時代，比丘仍然不為女人剃度。

但是，比丘度尼，也有律文的根據：

《大愛道比丘尼經》卷下中說：「阿難復問佛言：『便當令比丘作（比丘尼）師耶？』佛言：『不也。當令大比丘尼作師。若無比丘尼者，比丘僧可。』」這是說，如在沒有比丘尼的時地，比丘僧團——不是一個比丘，可以方便度尼，如果有了比丘尼，比丘僧便不得度比丘尼。中國第一個有史可查的比丘尼是淨檢，淨檢就是由比丘剃度出家的。

《沙彌尼離戒文》中說：「佛告諸弟子：汝慎莫妄度沙彌離，女人姿態難保悅，在須臾以復更生惡意，……自非菩薩、阿羅漢，不可度尼。」正因為男人教育女人，生活上有著很多的不便，但是

既然剃度了女人，女人就得依止剃度師而住，剃度師也有教育其出家生活的義務，如果自己不是聖位的菩薩，難保不受欲染；如果未證羅漢，自己仍非離欲，為了防患魔境的現形，所以佛制如此。這一點，近人仁俊法師曾於《海潮音》四三卷九月號中發表他的見解說：「阿羅漢度尼眾出家的事實，就我所知道的只有一個（其出處大概在『史傳部』中，第幾卷我記不清了）。」又說：「至於菩薩度女人出家的事實，就我所讀過的大小乘經論，似乎舉不出例來。」

今日的臺灣，並非沒有比丘尼，比丘們自可不必與比丘尼們爭著度女人。至於那些度女人出家的比丘們，誰是阿羅漢，誰是大菩薩，我則不得而知。但是，真有這麼多的羅漢與菩薩，倒是值得慶幸的事了。不過我也相信，多數度尼的比丘，以及請比丘剃度的尼眾，實在是不知道這一層道理的，所以也有此一說明的必要。

如說尼眾希望親近大德比丘，大德比丘可往尼寺做她們的教誡師，她們聽經聽課，乃至到比丘寺中聽法，無一不可，但是尼眾應依尼眾出家，應依尼眾而住。否則，便是尼眾自己瞧不起尼眾，為什麼自己又要出家當尼眾？所以我也要勸告準備出家而尚未出家的佛教姊妹們，如果妳要出家，切不要跟比丘出家，因為那是不合律制的。

## 俗人能看僧律嗎？

我們在大律中看到，凡是未受具足戒的人，不得偷聽比丘誦戒，否則便是賊住，便成比丘戒障，終身不得出家受比丘戒。後世的高僧，根據這一理由的推斷，以為既不得偷聽比丘誦戒，自也不得偷看比丘大律，並以為佛陀制定此一規矩，乃在維護比丘的尊嚴，尤其是在保護未受大戒者的信心，避免知道了比丘戒的內容之後，不能體察佛陀制戒的聖意，便來妄加輕視。此一觀點為藕益大師等所主張。

但是，我們還可看出一項神聖的觀點。僧團中於誦戒集合時，小眾出家弟子都可參與，唯於開始羯磨法時，才將未受大戒者遣出。另有每做羯磨，皆不許小眾參與，即使參與，也得遣置於眼見耳不聞處。再有菩薩戒弟子，規定半月誦戒布薩，並且七眾菩薩皆可聚集一處誦戒布薩，但於舉行羯磨法時，除了比丘大眾，餘皆必須退出，原因是只有受了具足戒的人，才有羯磨法。羯磨法之所以成為祕密，主要是在比丘誦戒中的出罪、舉罪與悔過，為了防止小眾及俗人對比丘的輕慢，所以不許參加。

如以後一觀點而論，未受大戒而先看大律，只要是以信敬的心看律，只要不偷聽比丘的羯磨法，便不能構成賊心入道的罪名。所以在南傳的泰國，不唯不禁止居士看律，並且鼓勵居士們看律，當然，泰國的居士，多半也曾出過家的。他們還是可以隨時再去出家。即在中國，自古以來的高僧之中，也有好多是在未出家時便看過大律的，許多在家的大善知識，閱藏之時，大律當然也是他們閱讀的對象之一。佛法重在制心，若無破壞佛法之心，而來看律，自也不致成為戒障。此一觀點，靈芝律師頗有見地，弘一大師亦予同意。（見弘一大師〈徵辨學律義八則〉）

不過弘一大師也曾說：「若欲覓求律中，有制未得戒者，必須學比丘律之明文，乃不可能之事。」未受戒或未得戒的白衣，好心看了比丘律，固然未必即成「賊住」的罪名，但是比丘律乃為比丘所制，居士用不著研究，也不必研究。因為凡夫總是凡夫，看了比丘律，難免不將比丘律的尺度用來衡量現前的比丘生活，故也難免不會生起輕忽比丘的心理，若果真是如此，「賊住」的罪名，也就不難構成了。

## 俗人能論僧事嗎？

我們首先應當承認，中國的佛教，尤其是在近世以來，根本是談不上律制的。所以僧人少有如律而行的，俗人（在家佛子）也就



更不懂得律制了。

僧人多不崇律，生活儀節不能沒有失措之處；俗人不知律規，見到僧人的不順眼者，往往加以指謫。甚至形成僧人不談僧制僧規，僧制僧規的討論，竟然落到了俗人的文字與言談之中。說起來，實在是一件非常痛心的事！

當然，俗人之會討論僧制，指謫僧儀，責任應由我們僧人來負，俗人是無辜的。因為俗人皆是僧人弟子，弟子批評其師，豈非師教之失敗？俗人不知道以其俗人的身分來論究僧制，是不合佛制的行為，所以他們出乎愛護教譽的熱忱，來批評僧人的生活，是無可責斥的。不過，我想在此指出，俗人批評僧事，仍是絕對的罪過，即使此一罪過，應由僧人分擔。（《優婆塞戒經》卷三〈攝取品〉中說：寧受惡戒，一日中斷無量命根，終不養畜弊惡弟子，不能調伏。）在我國的律典中，沒有一部是允許俗人來批評僧事的，特別是大乘菩薩戒，不要說是批評僧事，即使僧俗四眾弟子中的任何一人犯了過失，也不應無拘束地廣肆批評，否則便犯了《梵網經》重戒第六條「說四眾過戒」。在泰國，雖然鼓勵俗人研究比丘戒，但是俗人絕對不敢論涉僧制，我想泰國佛教之允許俗人看僧律，用意當在使得俗人更能瞭解佛制的比丘生活，而對僧人更能發出無上的崇敬之心。當俗人知道了律制之後，自也不敢甘冒犯過的罪愆，而來抨擊僧人的律儀了。

根據律制，佛弟子的事，應由僧團的會議來共同解決，比丘犯了戒，輕則向一位清淨比丘悔過，中則向二個以上清淨比丘悔過，次重則在二十位清淨比丘中出罪，最重則失戒體，逐出僧團之外。菩薩戒犯輕罪則對一比丘悔過，中罪則對三比丘悔過，重罪則失戒體，應當在佛菩薩像前懺悔，得到了好相——見光見華，見佛菩薩來手摩其頂之後，方可允許重受。五戒弟子犯了戒，也是分為三等：上罪不可悔，中罪可悔，下罪可悔。

佛弟子犯戒，絕對不許大肆聲張，逢人便說。但是仍有處理的途徑，犯戒者如能自行發露，在清淨比丘前至誠懺悔，當然是最好。如果犯戒者自己已將犯戒的事情忘了，或者雖未忘記，仍不坦

白發露，那時可由有德資深的比丘，在集會之中，當眾為之舉罪，逼他發露懺悔，以求僧團的清淨。如果雖遭舉罪之事證俱在，而猶不肯認罪者，可由僧團會議，公推一位清淨的有德比丘，去向施主宣布他的罪過，以期斷絕他的信施，使他就範懺悔。可見，雖然比丘與比丘之間，也不得隨意宣說他人的過失，何況俗人能夠議論僧事？

但是，俗人對於犯戒的僧人，並非沒有說話的機會，唯其須是最最親善的人，以私人的關係，密下為之勸告，終不得發諸議論而筆諸文字。

還有一個規矩，那就是舉罪與懺罪的問題。佛弟子共分僧俗大小的七眾，僧人可舉俗人之罪，並可受俗人的悔過，俗人則不得舉僧人之罪，亦不得受僧人的悔過；大眾（比丘與比丘尼）可舉小眾（式叉摩尼與沙彌沙彌尼）之罪，並可受小眾的悔過，小眾不得舉大眾之罪，亦不得受大眾的悔過；比丘可舉其下六眾之罪，並得受其悔過，其下六眾不得舉比丘之罪，亦不得受比丘悔過。即在比丘之中，戒臘在五夏之前，不得為師，也不得離師——以其尚未通曉戒律的輕重與持犯，因此，比丘雖已超過五夏的戒臘，乃至已屆百歲高齡，如其不學無知，不明戒律的輕重持犯，仍然不得舉人之罪。準此而言，俗人而來議論僧事，而來討論批評僧人的威儀作法，自為佛制之所嚴禁的事了。

這不是佛陀制戒包庇僧人，實在是未屆其位而不識其境的緣故。佛弟子的七眾之中以比丘的位置最高，戒律之中，也以比丘及比丘尼律最繁，即使身為比丘，潛心於律制的研究，也非十年八年的工夫所能窮究透徹，何況是一介俗人，單憑主觀眼光的好壞，而來批評僧事呢？正像一個國家的法律，只有律師懂得較多，但至於解釋憲法，又非由大法官來專任不可了。如果下一個譬喻，俗人之論僧事者，則似小學的蒙童而去評閱博士的論文，試問：那能評閱出什麼名堂來呢？

我不怪今時的俗人議論僧事，所謂「不知者不罪」，因為那是出於他們由於「不知」而產生的錯誤。同時這一錯誤的產生，多半

還是出於愛護佛教的熱忱。

但我希望我的這篇文章，能起一點說明的作用，能使俗人最低限度不再不知高下地批評僧事。誠然，最要緊的，還要靠我們身為僧人的人，大家都能尊重律制、學習律制，並且盡可能地遵行律制。否則，以謗止謗，固然不對；實則不善而又欲人無謗者，也是不公道的。即使在俗的佛子們，為了持戒而不謗僧，卻也無法禁止非佛弟子乃至外道徒眾的藉機破壞！

如今，我國的佛教，尤其在臺灣，根本少有遵行僧團制度的約束與制衡，要想事事如律，自也無法辦到。但是我們如能多懂一點律制的知識，至少也可有些警策的效用，至少在我們犯了過失之後（戒是條條都有犯的可能的一一人非聖賢，孰能無過？未得定共戒、道共戒之前的凡夫，犯戒是難免的，特別是威儀戒），也會生起慚愧之心，無法求得清淨僧中悔過，自在佛前懇切懺悔，小罪也可懺除的。

（一九六二年六月二十六日於朝元寺無住樓，《覺世》一九二期）

## 論安居

現時人們所說的安居，好像是單指出家人的結夏安居，其實，安居分有大乘與小乘的兩種，出家人的結夏安居，只是小乘的一種而已。

至於安居的由來，在比丘律的記載中，是這樣的：

釋迦佛住在舍衛城的時候，當時尚未制定比丘必須安居的戒律，比丘弟子們，一年到頭，都在人間遊行，尤其到了四月十六日之後，印度的雨季開始，路上處處都有蟲蟻，比丘外出，不免踩殺；同時，比丘們在雨中遊行，所帶的衣物，也常常淋得既濕且重，攜帶吃力，行走疲勞。但是印度當時的其他外道出家，每到夏

天的雨季來臨時，便過安居生活，不再到處遊行。因此佛教的比丘，便受到俗人的批評了，他們說：「諸外道沙門婆羅門，尚知三時，夏則安居；眾鳥猶做巢窟，住止其中，而諸比丘不知三時。」

這事被佛陀知道之後，便為比丘結戒，每年入夏，必須安居。

在佛教的規制中，好多是根據印度古宗教的原有習慣，改良而來，除此之外，比如非時食戒、六齋日、布薩日等等，都是運用原有而通行的宗教慣例，換上佛教的內容而成立的。但那都是對的，外道固然不及佛教，卻不必說凡是外道的，全是不好的。

當佛陀規定了安居的原則之後，安居中的問題，並未得到徹底的解決，比如住的問題、吃的問題、依止的問題、外出的問題、意外危險的問題，還有不肯安居及不能安居的問題等等，於是，佛陀又一一為之規定和釋示。

安居者的第一件事，便是住，住在何處，如何住法？佛說，除了不應露地安居，其餘的，若樹下，若小屋內，若山窟中，若樹洞裡，凡是能夠坐而容膝，且不碰頭，沒有風吹雨打，與毒蟲蛇蠍之擾者，打掃之後，便可用作安居的處所。但是安居中的比丘，不得遠行乞食，所以必得靠近村落而住。同時，為了施主的便利，施主可以請比丘到家裡及其附近安居；如果施主是船家，比丘可在船上安居（必須是不在航行中的）。如此，皆得成為安居。所以比丘安居，不一定是集體的，可以很多比丘在一處安居，也可以一個比丘單獨安居；不過到了布薩日，仍須集僧（眾）以布薩界的範圍（最大可至二由旬半——約為周圍七、八十里的區域），各到集會之處參加布薩。所以，比丘在白安居詞之中，要說：「我比丘某甲，依某甲僧伽藍，某甲房，前（後）三月夏安居。」比丘單獨安居而住，但他們仍在界內（結界法此處略），仍在僧中。如果是新學比丘，五夏之內，乃至九夏之內，不得無依止師而安居，最低限度不得離師太遠，應依一位知律的阿闍梨安居。

安居的方式，雖可自由尋找適當的處所，但於通常而論，仍以伽藍（眾園——寺院）中為普遍，在安居期中，大家一心修持，沒

有旁驚雜事，飲食是由施主送供，或在就近乞取，但絕不得行出界外。因此，今日的泰國比丘，他們在安居期中，除了不到遠方去旅行，日常仍到市內沿門乞食。

如果為了三寶的事及信徒的事，可以向出家的五眾，一人前一說，便得走出界外，最長可至七日，若在阿蘭若一人獨住者，可例外。如有重要事，要行遠路，七日之中不能往返者，可在僧中白二羯磨，出至界外可以多至一月（《根本說一切有部毘奈耶》中准許多至四十日）。若有如此的情形，乃能算是結夏，否則的話，或無故，或不說，或未做羯磨法，走出界外，便算破夏。

但是還有例外，在僧伽藍中安居，若有生命的危險，或有破戒的威脅，或有破僧的可能者，均可自行出界，不算破夏；若為施主請去安居，如果有生命的危險，或有破戒的威脅，也可自行離去，不算破夏。

安居的期限，共為九十天，但若由於種種的差別因緣，不能於四月十六日，實行安居者，可以逐日延遲，至五月十六日為止。因此，結夏安居，雖以四月十六日為準，但卻不必非在四月十六日開始。於是，安居的名稱，有分為兩種的，也有分為三種的。一種是以四月十六日安居者為前安居，四月十七至五月十六的二十九日中，任何一天安居者，皆稱後安居；另一種則以四月十六日開始為前安居，五月十六日開始為後安居；而中間開始的為中安居。但皆住滿了九十天之後，始得解夏。

在安居期中，若是集體生活，除了不去人間遊行之外，仍同平日一樣，或坐禪，或說法，每至黑月十五日與白月十五日（印度當時以半月計算，上下兩個半月，稱為黑白兩月），仍然照常集僧布薩說戒，不得受啞法——互相禁語不說話，犯者偷蘭遮罪，應該相互規勸，彼此策勵。這在今日的泰國比丘，確是如此作法的（見《海潮音》四三卷三月號淨海法師〈泰僧安居記〉），在我們中國的佛教，可說是變了樣的，真正懂得安居律制的人，實在太少了！

安居的起因，是在護生，安居的功用，則在修道。以九十天的時間，一心辦道，任修一種法門，只要精進以赴，當必有所成就，所以安居的功德很大。因此安居以後，佛陀允許比丘受功德衣，可得五種方便利益（另於〈迦絺那衣是什麼？〉文中詳明），破夏的比丘，便不得享受功德衣的方便利益。所以比丘於七月十五日安居圓滿之期，施主應該大施供養，所得的功德，也是最大，因為三月之中的修持，必有很多比丘證得聖果了。這一點，我國未能遵行佛制，出家人如此，在家弟子也是如此。

但是破夏的比丘，除了不能接受功德衣的五事利益之外，其餘一切照常，不會因了破夏而變小了，所以義淨三藏要說：「破夏非小。」而且破夏的比丘，雖不能於解夏之後接受功德衣，但其仍有一個月的時間，能夠享受功德衣的五事利益（安居者可以享受五個月）。五事利益最要緊的是蓄長衣，如果破夏者不許一月乞蓄長衣，勢將裸身一年了，所以佛陀慈悲。

我們再說大乘菩薩的安居。

大乘菩薩的安居，與小乘比丘的安居，在要求上是頗有不同的。菩薩安居不必一定要在夏季，並且不必全是出家人。凡是要修一種法門，限期取證，而能志同道合者，不論在家出家，男眾女眾，均可參與。例如：《圓覺經》的〈圓覺菩薩章〉中，就有安居的方便，茲抄其經文如下：若復無有他事因緣，即建道場，當立期限：若立長期有百二十日，中期百日，下期八十日，安置淨居。若佛現在，當正思惟。若佛滅後，施設形像，心存目想，生正憶念，還同如來常住之日。懸諸幡華，經三七日，稽首十方諸佛名字，求哀懺悔。遇善境界，得心輕安，過三七日，一向攝念。若經夏首，三月安居，當為清淨菩薩止住，心離聲聞，不假徒眾。至安居日，即於佛前作如是言：我比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——某甲，踞菩薩乘，修寂滅行，同入清淨實相住持，以大圓覺為我伽藍，身心安居，平等性智涅槃自性無繫屬故。今我敬請，不依聲聞，當與十方如來及大菩薩三月安居，為修菩薩無上妙覺大因緣故，不繫徒眾。

在此二百多字之中，說明了大乘安居的方式、儀則、目的，與比丘、比丘尼的小乘安居法，雖然不同，但也能通於小乘，並能即大乘而代替小乘的安居。也就是說，如修大乘法門的安居，即可根據大乘法門修行，若到小乘安居的時間，也可以大乘安居法，代替小乘安居，不算是違律。

大乘與小乘的最大不同處：第一，大乘菩薩，重在心性的清淨，但能發清淨心，即可修學；小乘聲聞，重在境界清淨，所以不得與比丘尼同住安居，更不得與白衣同住安居，白衣亦無安居之法。第二，小乘安居向僧中白，依聲聞住；大乘安居，則於佛前白，並依十方如來及大菩薩住。第三，小乘的安居制度，毘尼明定，比丘、比丘尼乃在必行必守，否則即得越毘尼罪；大乘菩薩則非必要，安居是為精進修持，不安居也不違背佛制。也許我們中國的出家人，都是受了大乘菩薩戒的緣故，所以大多不行聲聞律制——實際上未必如此，大乘安居法可以代替小乘安居法，如果到了夏季，不行大乘安居法，仍應遵照毘尼明定的制度，實行小乘安居，要是既不作大乘法安居，也不作小乘法安居，便算是行的大乘法門，那是自欺欺人了！

大乘菩薩的安居法門，在《圓覺經》中所要修的是止、觀、禪那三法。在安居期中，或任修一法，或選修兩法，或三法齊修。因為這是菩提心性清淨之安居，故許在家二眾參加，但也未必不能沒有在家二眾參加，在家二眾也未始不可自行修持。多人可以修，一個人也可以修。

其實，根據《圓覺經》的安居規定看，中國祖師們遵照各種經典，所編的各種懺儀行法，根本就是大乘菩薩安居法門的一種，另有蓮宗盛行的打念佛七以及禪宗的禪七，也可看成大乘安居法的一種。因為凡是限期修持某一種法門而靜處不動的，皆得稱為安居法門。

但是，各種懺儀，以及佛七儀規定的各種事項，今人是很少如法遵行的了，尤其是經懺門庭中的佛事，更不用說了。說來真痛心，祖師們為了便於行者的如法修持，所以編定各種懺法儀規，後

世的僧尼乃至所謂的齋公齋婆，竟拿來截手截腳以後，當作商品出賣！但願我們能將各種儀規，細細地看一遍，然後再來如法行持，否則是有罪過的啊！因為這是通於大乘安居法的，所以順便提及。

在小乘律中，犯了戒律，應當如法懺悔，未犯之前，則無懺悔之理；但在大乘菩薩，不論犯與未犯，懺悔——今生乃至往昔無始以來的罪障，是應該的。因為從無始以來，所造的惡業，無量無數，如不首先懺悔，修持期中便可能有魔障出現，所以大乘安居法，安居之後，要在三七日內，稽首十方諸佛名字，求哀懺悔——這就是需要各種懺儀的原因之一了。懺悔之後，才來修持自己所要修持的法門。這也是與小乘安居所不同的。

懺罪方法，共有三種：無生懺、取相懺、作法懺。又可歸為兩類：無生懺屬理懺，取相懺與作法懺屬事懺。本來，三種懺法不得偏廢。但就事懺而言，大乘重於取相，小乘重於作法。若就受了大乘戒的比丘而言，取相固然重要，作法亦不得忽略。同時，作法懺罪，較為容易，取相懺罪，頗為難得。故在菩薩戒中，輕戒犯了，作法懺，重戒犯了，取相懺。但在中國，作法久已不行，取相亦少見功者。唯在比丘律中，未曾犯戒，不必先懺，故比丘遵制結夏安居之後，亦沒有稽首十方諸佛名字，求哀懺悔的規定。

最後，希望中國的僧俗弟子們，如果環境許可的話，都能如法安居。如想真修持，最好是安居，一個限期不成，再來一個限期。因在今日的風氣，上焉者講求學問，中焉者盲修瞎煉，下焉者隨俗同流，至於如法修行的，實在太少。講求學問的，當是好的，最低限度，他不會帶人出軌，他還是勸人修行正道；盲修瞎煉的，雖已近似邪見的外道，但還能夠吸引一些愚眾；隨俗同流的，則無可論矣！

（一九六二年八月二十五日於美濃無住樓，《中國佛教》七卷二期）



# 僧尼應置產業嗎？

照律制來說，出家人（僧尼）是不得儲蓄任何財產的，出家人以樹下坐、行乞食、糞掃衣、陳棄藥，為四聖種。出家人既然出家而入非家，當然用不著財產，也不得有財產了。所以律中規定，比丘不得販賣貿易，不得執持金銀財物，乃至不得蓄衣超過三件。

但是，比丘可以不用財產，佛教卻不能沒有財產；比丘可以樹下坐，林中宿，巖間居，佛教卻需要有其中心的所在。故此即於佛陀時代，佛教也有很多不動產的，比如：祇洹精舍，共佔八十頃地的面積，有一百二十個院落，東西之間，相距十里，南北相去，七百餘步。像這樣大的寺院，今世已經無法再見了。

所以律制規定，比丘不得私有財產，也不得私自經營財產。如若為了整個的僧團，為了三寶，如有信施，供奉田地、園圃、舍宅、店鋪等財產之時，仍可接受的。唯於接受之後，必須交由僧伽藍民——住在寺院中的五戒淨人，或者付與其他的俗人，代為經營，僧人只是計核徵課，收取利潤，以供三寶。

在佛陀時代，不僅此也，即使比丘的僧坊寺院，也是由僧伽藍民管理，那叫作「守園人」，意即看守僧園的人。這在今天的臺灣來說，正合一般管理寺廟的俗人的口味，不過我要說明：佛時的守園人，只是看守打掃，承事比丘，服役三寶，他們絕對無權因看守寺院，而成了寺院的主體，他們只有發心的義務，沒有絲毫的權利。絕不像今日臺灣的寺廟管理人，簡直成了出家人乃至三寶的管理人，如果他們懂得佛理，他們對自己的行為與心理，會感到慚愧的，因為那太罪過了！

出家人能不能置產業，在今日的中國來說，已經很難要求到如律而行。根據佛教的宗旨而言，絕不希望出家的比丘，成為商人市儈，而去經營買賣；但以佛教的需要而言，我們實又不得不希望佛教能擁有足夠的財富，以便從事各項弘化與接引的事業。最低限度，由於我們的時代演進了，我們出家人不能再靠田產收租來維持

生活，至於經懺應赴，更是必須改革的生活方式，所以佛教應有其雄厚的經濟基礎，一則自給自足，再則弘揚法化，普濟人群。

依照太虛大師的〈整頓僧伽制度論〉來說，佛教的經濟，應該是全國統一的，但就目前而言，尚難於最近期間使之實現。是以我們應該盼望中國佛教會，首先開始籌備一個乃至數個事業機構，從事生產，然後其他各個大小寺院，均能相繼效行。除了屠宰、漁獵、沽酒、製革、販毒、賭博等的惡律儀外，工廠、農場、公司、行號，均無不可。

不過最應注意的一點是：出家人只負審核查察與督導之責，實際的經營者，仍應聘用可靠正信的俗人來擔任；出家人亦不得以其私人名義來籌設事業機構。否則的話，出家人也就不必出家，乾脆就去務農經商好了！

我們很清楚，佛教很窮，但是佛教的出家人，竟又經常都在經濟上打圈子：化緣、做法會、拉人情，無一不是為討幾個生活費，所以有人說：「和尚尼姑不要錢，多多益善。」聽來不但刺耳，簡直就是公開的侮辱。其實，那又能夠討到多少錢呢？真是可憐兮兮！

如果出家人能有眼光，就該從現在開始，籌辦各道場的生產事業，到了自給自足並有盈餘之後，我們無求於俗人，便能做我們的弘法利生事業；如果正信的在家居士能有熱心，也應該協助各自所願協助的佛教道場，成立事業生產機構，一旦生產事業有了基礎，佛教直接受益，在俗的居士們，也可得到間接的利益。

## 《百丈清規》合法嗎？

禪宗自六祖惠能數起，經南嶽懷讓，復經馬祖道一，傳至百丈懷海，算是第九代了，百丈以下，有希運與靈祐，而分張開出臨濟

（義玄）及滄仰（滄山仰山）兩派，後世則有「臨濟兒孫滿天下」的形勢，實際上今日的出家人，多半確是承接臨濟的法脈。所以我們多半也是百丈的兒孫。

百丈大師對於中國佛教的貢獻，在組織制度及叢林規式上的建樹，於中國佛教史上，堪稱空前，那就是因他參考律制，適應環境，編纂《百丈清規》。編纂的時代，是在唐朝，《宋高僧傳》卷一〇說百丈大師：「以元和九年甲午歲（西元八一四年），正月十七日歸寂，享年九十五矣。」那麼他是生於玄宗開元七年（西元七一九年）了。這正是唐代的中葉（唐代是自西元六一八至九〇七年）。但據弘一大師說：「其後屢經他人增刪。至元朝改變尤多，本來面目，殆不可見，故蓮池蕩益大師力詆斥之。」

蕩益大師說：「正法滅壞，全由律學不明……即《百丈清規》，久失懷海禪師本意，並是元朝流俗僧官住持，杜撰增飾，文理不通，今人有奉行者，皆因未諳律故也。」又說：「非佛所制，便名非法，如元朝附會《百丈清規》等。」又說：「《百丈清規》，元朝世諦住持穿鑿，尤為可恥！」

弘一大師又說：「案律宗諸書，浩如煙海，吾人盡形學之，尚苦力有未及，即百丈原本，今仍存在，亦可不須閱覽，況偽本乎？」

一般人不知佛門有戒律，卻無有不知佛門有清規者，《百丈清規》之對中國佛教的影響，可謂鉅而且深了。可是《百丈清規》的傳流改變而已面目全非者，知道的人就不多了。

中國的農村社會，今後必將改變而成新興的農工業社會，由農村社會的影響下，所產生的中國禪林規模，今後也將不復再起，禪林生活下《百丈清規》的作用，勢必跟著隱退。所以今後佛教的重整與復興，不用再提清規二字，但能恢復戒律的精神，佛教自然就會復興了。

# 破和合僧怎麼講？

破和合僧者，一劫墮大地獄。所以，和合僧是破不得的。但是幸運得很，今日的中國佛教徒中，很少有人能犯這條罪的！因為和合僧不是隨人、隨便、隨時、隨處可以破得了的；尤其是在家二眾，乃至出家的小眾，根本是不夠資格犯這條罪的。所以不可將破僧的帽子，隨便給人亂戴。破僧分為兩種：

- （一）破羯磨僧。要在界內，有八個比丘以上，以一比丘起而號召四人以上，別行僧事，另做羯磨，使僧團破裂為兩分，這才叫作破僧。因為四人以上的比丘眾，方名僧伽，如果只有一個比丘乃至七個比丘，雖不和合，乃至鬥爭相罵，亦非破僧。在家居士，鬥訟兩頭，令僧不和合，乃是犯的兩舌謗僧或說出家人過的罪愆，但卻不成破僧罪。
- （二）破轉法輪僧。輪是八聖道分，令人捨去八聖道而入八邪道中，便是破僧輪。但是破僧輪者，必須在九人以上的比丘僧團中，有一人起而自稱是佛，另有四人比丘眾為之附從，使僧團分裂為邪正兩部，才得名之為破轉法輪僧。因為女身不能成佛，成佛須轉男身，所以比丘尼也不能破轉法輪僧，只能破羯磨僧。

## 論僧衣

幾年前，有感於僧服的許多問題，就想寫一篇文章討論，但因資料不足而擱下了。現在我對這一方面的資料蒐集，雖稍加強，當然還是不夠。唯因好多師友，每當談起此一問題，都希望我能作一個概要的說明，或可拋磚引玉，引起大家的注意與討論，而期共同

解決。當然，這不是一個絕對重要的問題，所以過去，我們的祖師先哲，也少有道及。正因如此，也就很少為人重視，一般人也就不懂得它了，故此一談，似有必要。

## 一、衣是什麼？

衣之為物，一般人以為是指由布帛綢緞，縫製好了可以穿著到身上的東西之謂，其實不然。梵文的「衣」字，相當於我們所說的「布」字。故在佛陀時代的印度，共有十種不同質料的「布」，也就稱為十種「衣」，所以佛陀許可弟子們接受十種衣，但是十種衣者，絕非十種式樣的衣服。如果佛陀生在今天，布的種類多了，佛所許可的範圍，也許會隨之放寬。雖然佛陀為了制止弟子們的貪心，並且護惜施主們的信心，不許弟子們乞求貴重的布料，但是如有信施虔誠供養「貴價衣」，仍然是許可接受的。

## 二、檀越施衣

至於這些「衣」的來源，有兩種可能：一是「檀越施衣」，一是「糞掃衣」。所謂「檀越施衣」，又有兩種方式：一是「襯施」，一是「單施」。關於「襯施」，在我國已經有些變質，絕大多數，都是在做經懺的佛事壇上，除了應分而預訂的單子錢，另加一紅包，就叫作襯錢，並將「襯」字，改為「[𧄸](#)」字，表示是錢幣，而不是衣帛。但在佛陀時代，只有齋僧，齋供完畢之時，請僧說法，那就是做的大佛事，並沒有今天這樣的所謂做佛事，請和尚或尼姑念幾卷經、拜幾支懺。佛時的齋主，有錢人家，除了以飲食供養齋僧，並在供齋的同時，一人供獻一塊布，這便是「襯」了。布的質料和布的大小多少，但看齋主財力及其發心的程度而定。所以出家人得到襯施之後，不一定就能夠做成一件衣服的。有時間積聚了好幾家齋主的襯施，才能湊成一件衣服。至於「單施」衣料的

機會，當然也有，但是並不常有。尤其很少有如齋僧一樣普施的機會，因為布料要比飲食貴得太多了。

### 三、糞掃衣

好多人以為，所謂「糞掃衣」便是壞色衣，因此以為今天中國僧人所穿的灰色衣服，便是糞掃衣。其實，佛陀雖然希望比丘依止糞掃衣而住（為出家四依止之一），並且常常鼓勵讚歎糞掃衣的功德；在佛的當時，固有很多苦行比丘是終身披著糞掃衣的，但也有很多弟子是不披糞掃衣的。尤其是比丘尼弟子，佛陀並不鼓勵她們披著糞掃衣。特別到了我們中國，根本不可能有糞掃衣讓出家人穿著，最多是老修行穿得破爛一些的衲衣罷了。

那麼，什麼是糞掃衣呢？依照大律中說，共有十種糞掃衣，即：1.牛嚼衣、2.鼠嚙衣、3.燒衣、4.月水衣（月經布）、5.產婦衣（血污布）、6.神廟中衣、7.鳥啣風吹離處者及塚間衣、8.求願衣、9.往還衣、10.受王職衣。以上十種糞掃衣中，我們可以看出，都是一些骯髒布料。如在中國，要是拿女人家的月經布來做出家人的「如來衣」，豈不視為最大的不敬。同時在中國，因為風俗不同，故也沒有那許多骯髒布來給出家人拾取去做衣服的。最重要的糞掃衣的來源，在佛陀時代的印度，是塚間衣，也就是死人的衣服。因在印度，人死之後，往往是不必埋葬的。死人的血肉腐爛掉了，衣服還可以撿起來給出家人派上用場。允許出家人從死人身上剝衣服，這在中國來說，剝奪死人的財物，簡直是豈有此理。不過所謂「塚間衣」者，往往也是葬屍之時，死人的家屬為死人留下或拋棄的生前衣物，及其家屬所穿的送葬衣——類似中國的孝服或喪服。故每見塚間有死人送到，就有一些依止糞掃衣的比丘，前去拾取死人及送葬者的衣服，其中有壞的髒的，也有很好很貴重的，這些衣服，比丘們拾回去洗染香薰之後，就可以改製使用了。

## 四、僧衣的來源與種類

一般人只曉得出家人的隨身物，小乘比丘是六樣：三衣鉢具濾水囊。所以有些標榜持律的人，即使對此六樣東西的本義，尚未徹底明白，也會將之攜帶得牢牢的。並且以為三衣是衣，鉢具和濾水囊，就不是衣。其實，凡是用布做的東西，無一不是衣。而且唯有在人間遊行時的比丘，僅此六物，但是阿蘭若處住的比丘，就不應該僅此六物了。

至於出家人究竟該有幾種衣？這就要推究衣制的來由了。佛在成道以後的最初五、六年中，根本沒有制出戒律的條文，只有原則性的規範。所以也談不上衣的制度與規定。除了披著的方法及其式樣，跟俗人和外道不同而外，並沒有限制比丘應該有多少件衣服。後來有一年的冬季裡，佛與弟子們同在人間遊行乞化，佛陀看到弟子們得到很多衣料，有的戴在頭上，有的掛在肩上，有的纏在腰際，看來既失威儀，大家也很累贅，於是計畫衣的限制了。那時正是印度的隆冬，當天晚上佛陀親自試驗：初夜披一件就夠了；中夜時覺得冷，於是加上一件；後夜時，還覺得冷，於是再加一件，也就足夠禦寒了。因此制定比丘不得超過三衣，這就是所謂三衣的來源。

但於制定三衣之後，關於衣的問題，並未就此解決。年紀老的比丘睡覺時需要墊的，於是佛聽許有臥褥；坐時要軟些，佛許有坐褥；睡時要枕頭，佛陀也允許了；而洗臉要面巾，洗澡要拭身布，洗腳要揩腳布，頭上怕冷的可以戴帽子，腳上不慣赤腳的可穿鞋；比丘雨天在露地脫光了身子洗澡，有礙觀瞻，於是准許有雨浴衣；比丘身上生了膿瘡，把衣服染污了，因此佛許有覆瘡衣。後來阿難出家了，因為阿難是佛弟子中的美男子，阿難穿起比丘的三衣，偏袒右肩，露出右邊的胸脯，使得婦女們看了，往往為阿難招致許多「愛」的煩惱，因此，佛陀聽許阿難著覆肩衣。再後來比丘之中，有的因為比丘沒有內衣，到人間遊行乞食時，被風吹起外衣，暴露了下體（當時的印度民族皆不穿褲子），佛又准許比丘們入聚落乞食穿著內衣（或叫下裙）。後來有女人出家了，最初的比丘尼們，

袒露胸臆，遭到譏嫌，佛陀便乾脆在三衣之外，規定為她們加上覆肩衣和內衣。在中國，尤其是古代的禮俗，衣冠楚楚者，才算禮貌周全與慎重；在印度的佛制，則完全相反，凡為禮佛請法承事師長，皆應脫鞋洗腳，偏袒右肩。但是女人出家，露臂猶可，袒胸自有不便。比丘暴露下體，既是有礙觀瞻，比丘尼自亦不能例外。但是女性的出家人，僅此五衣，還是不夠。她們不得於雨天在外間露浴，於河池之中，亦有不便，故許有浴衣；另外，為免月經來潮，將衣服弄污，佛又准許她們蓄有病（月水）衣。依照凡是布做的東西都是衣來說，現在我們算算看，僧衣已有多少了？除此尚有被褥、坐具、臥具、裹革履巾、攝熱巾、襯鉢氈、針氈、剃髮衣、剃刀囊、禪帶、腰帶等，這些都還沒有計算進去呢！如果環境不同，適應需要，尚可隨緣增加。在《根本說一切有部毘奈耶》中，規定有十三種衣：僧伽胝（僧伽黎），溫怛羅僧伽（鬱多羅僧），安怛婆娑（安陀會），尼師但那，裙（內衣），副裙，僧腳欻（覆肩衣），副僧腳欻，拭面巾，拭身巾，覆瘡衣，剃髮衣，藥直衣。其中最特出者是藥直衣，備為病時換取醫藥。《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷八中說：「其藥直衣，不應浣染，應持新[疊\*毛]，並留其[縫]。」如果舊了，便不值錢了。這是因比丘不蓄金錢，為防急需之備。義淨三藏說：「西國畜白[疊\*毛]一雙，此方當絹一匹也。」其實中國比丘殊少持銀錢戒者，故此亦無必要了。因此，衣之為物，可以分作三大類：

- （一）制衣：安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎。
- （二）非衣：亦名小小衣，梵語稱為波利伽羅衣，便是除去制衣之外的種種小衣。
- （三）聽衣：由於地理環境及其氣候與風俗的關係，隨緣增加的衣服。

說來也真有趣，我們中國及日韓等國的出家人，竟把聽衣，當作了常服，三件制衣，卻當作了莊嚴用品，中國一般的比丘，若非住持當家，也不登壇放焰口的話，除了鬱多羅僧，就不再有僧伽黎



了，至於安陀會，更加用不著。再說日本，更為簡便，日本的已婚婦女，背後腰際，綑一個布包，作為和服的裝飾，日本的和尚，則在胸前掛一隻布包，作為制衣的標誌，這也真是太過象徵化了。於此可見，衣的問題，確有值得吾人研究和改進的必要了。

## 五、三衣是什麼？

比丘的三衣，都是披的，不是穿的。據說，佛陀初度五比丘出家，服飾仍舊隨俗，後來佛以天眼觀知，過去諸佛，教其弟子著衣，皆如色界五淨居天所著衣服（淨居天雖屬色界，卻為三果聖人所居，故小乘以之為淨土）。其所謂衣，只是一塊長方形的布。最初的三衣，並沒有規定條數與塊數，也不是割截以後再予拼湊而成的，故也沒有五條、七條、九條衣的名稱。佛陀僅僅規定可以有三種衣，三種衣的區別，並不在條數的多少，而是在其層數的厚薄。如果是做新衣，「安陀會」與「鬱多羅僧」，都是一重，「僧伽黎」則為二重；如用舊衣拼湊，「安陀會」與「鬱多羅僧」，都是二重，「僧伽黎」則為四重；若用糞掃衣做衣，重數多少，則可隨意。

這三種衣，在重數上說，安陀會與鬱多羅僧，並無分別，只有僧伽黎是不同的，但從長度與寬度上說，雖各部律中，並不一致，大體上說，安陀會的長度是佛的四肘（約為常人的三倍），寬度是佛的二肘，鬱多羅僧及僧伽黎，則同為長佛五肘，寬佛三肘。因為安陀會的意思是「作務衣」，也可以說是工作服或襯體衣，勞作時、行路時、平時，乃是隨身不離的，所以較為短小，而使行動靈活。今人受戒，製五衣稱為安陀會，並與七衣、大衣等寬等長，該是錯的！

但是，衣的大小應以各人的身體為準，故在《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷二中說：「佛言：稱肘量衣方合持者，若人身大肘短，……此人應取身量為衣。」

鬱多羅僧，譯為「入眾衣」，凡是聽戒聽法，隨眾之時，均於安陀會外，加披鬱多羅僧。僧伽黎譯為「重衣」或「雜碎衣」，唯有行化乞食，進入聚落王宮之際，說法教化之時用之。

僧伽黎，在中國佛教中，乃是最最嚴正而神聖的衣了，尤其將二十五條的鑲金大衣，稱之為「祖衣」，以為只有傳祖接法的人，才夠資格披它。其實，僧伽黎之本義，確有其神聖性，唯與中國的觀念，稍有出入。在佛陀時代，比丘行化人間，往往露宿野外，或在臨時的旅舍借宿，夜間氣候較涼，必須有其禦寒的東西，這就是僧伽黎的主要用途了，正因僧伽黎要當作被褥來用，故其製作的重數，要比其他兩種衣厚些。所以也規定比丘外出行化，不得無故離衣而宿。

特別值得一提的，僧伽黎叫作「雜碎衣」，它可以用舊衣拼湊上去，可以用糞掃衣重疊而成，有的以糞掃衣重重拼湊納補，重得使患病及老年比丘負荷吃力。故其絕對不是今日經懺門中用來作為莊嚴的東西了。

至於割截而成的「福田衣」，是在阿難隨佛出家以後的事了。當時的印度社會，治安並不理想，土匪與小偷到處出現，比丘們披了新衣，在人間遊行，往往就會遇到那些翦徑的「好漢」，比丘身無長物，所有僅是三件披衣，那些整塊的布料，比丘固可製衣披著，俗人稍予修改，照樣可以披著。因此僧衣被剝劫一空，只剩下光條條的人放回僧團的事，屢有發生。即使住在僧團之中，或住阿蘭若處，衣服失竊的事，也屢有所聞。佛陀為此，頗為關心。

有一天佛往南方遊行，在路上看到道旁的耕地，一方方，一塊塊，溝畦分明，田畝齊整，心裡很高興，便指著田野，對阿難說：「你能教比丘們製作這樣形式的衣嗎？」阿難是很聰明的，他一口便答應了一個「能」字。「福田衣」遂如是做成。後來佛陀又告訴

大家，像這種割截而成的衣，過去一切如來，以及如來的弟子，都是這樣做、這樣著的。一則其形如田，比丘披著可由善信來供養種福；再則割截分裂，盜賊劫之無用，可以減少比丘們的損失。至於衣的條數，在《四分律》中，佛陀說：「應五條，不應六條；應七條，不應八條；應九條，不應十條，乃至應十九條，不應二十條。若過是條數，不應畜。」

今日的二十一條至二十五條，只有《根本說一切有部毘奈耶》中許可，其實，《梵網經》中只說五條、七條、九條；釋尊交付迦葉待傳彌勒之衣只有十三條；《摩訶僧祇律》中，只有十五條衣。

至於二十五條衣的尊卑高下，明末藕益大師，曾有如此的評斷：「僧伽黎，宜九條，或十一條，貧窶無措，事不獲已，乃用二十五條，名後後品，非上上品也。」今時以九條為下下品者，可謂謬之甚矣。因為大家只以二十五條製作費時，條條鑲嵌，光輝奪目，所以認為上上品，事實上，佛時的比丘，根本不許鑲嵌，窮不得已，只好用舊衣碎布，塊塊拼補，條條衲湊。反正是以禦寒為目的，不以莊嚴為要務。再說，佛陀也不許比丘們披著超過二十五條以上的僧衣，其理由乃如《根本說一切有部毘奈耶》卷一七所說：「過此已上，便成破衲」，今人以為衣不得沾地，衣亦不得壓在身下，坐於臀下，這種尊敬佛衣的態度是值得尊崇的，在中國的佛教中似也值得實行的。但是安陀會，隨身著，臥時總不能脫光露體；僧伽黎可以夜宿禦寒，也不能不將身體壓到上面；至於鬱多羅僧，律中有明文規定，如於客處宿時，未帶尼師壇，恐將客處臥具污損，則將鬱多羅僧，摺疊襯體而臥。另有衣破不得補的規定，出於《五百問經》，藕益大師考證此經乃是偽出，衣可衲，何以破而不得補。事實上，在各部律中，都有明文規定，衣具破了，即應修補，實在破得不能補了，才予廢物利用，或泥牆，或做燈炷。

大家並也以為，凡是三衣，都是割截而成，最少不得少過五條。事實不然，比如安陀會的製作法，就有割截、禡葉、裸葉、縵作的四種；並在必要時，三衣可以互相代用，故在三衣之中，各各都有正、從二種的類別。

## 六、什麼是尼師壇？

「尼師壇」，也是衣的一種，它在中國佛教中的地位，很含糊。有的說是坐具，有的說是臥具，有的則說坐具臥具。在梵文之中都叫作「尼師壇」，因此乾脆含糊其辭，名之卅「具」。如以字面的解釋，具者供設或設備的意思，它的原音是尼師壇那

（Niṣīdana），乃是敷具。也就是說，凡為敷設的東西，均可稱為尼師壇，那麼，床褥、床單、坐墊、坐褥，都可稱為尼師壇了。至於今日的中國出家人，所用的拜具，在律中是沒有根據的。拜的時候，最恭敬者，乃是五體投地，否則即為我慢禮。後世中國比丘，竟用一塊布，先將地上鋪好，美其名卅「展具」，並以展的面積越大，越能將禮拜者的全身承受於拜具之上，越是莊嚴隆重，其實嚴格的要求起來，這是屬於我慢禮的一類了。唯已無從查考，具而作為布地禮拜之用，係出中國那一位祖師的發明？唐代義淨三藏，已經評及此一陋習。義淨三藏在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷五中說：「應知文言坐具者，即是量長於身，元擬將為襯臥之具，不令敷地禮拜，敷地禮拜，深乖本儀。」又在《南海寄歸內法傳》中說：「禮拜敷其坐具五天所不見行。」南傳的泰國，有用禮布敷地禮拜的習慣，那也不合律制，故在《南海寄歸內法傳》中也說：

「西國苾芻來見，咸皆莞爾而笑也。」

還有，因為文字的傳譯，有了隔閡，直到如今，我們尚未明確的認定「尼師壇」的本義，在律中也頗含混，此當屬於譯時的困難而成。唯於律中，我們可以發現一處記載，尼師壇不是坐具也不是臥具的本身，而是另外一樣東西。在佛的當時，證到四果的弟子，固然很多，但是也有一些年輕的初出家比丘並未斷欲的（初果斷邪淫，三果斷淫欲），故在睡眠之中，尚有遺精的現象，因此把臥具弄污了。佛陀發現此一事實之後，首先將比丘們訶責了一頓，隨即開示離欲之道，並且准許比丘們做尼師壇，用來「障身、障衣、障臥具」。以此可見，尼師壇既非坐具，亦非臥具，而是別有所指的另外一樣東西。大律中說尼師壇的長度約佛的兩磔手半，寬度約佛

的一磔手半（佛陀一磔手，約為兩尺長）。那麼，尼師壇是一塊四、五尺長，兩、三尺寬的襯身布了，相似今人床上鋪的襯單了。

《四分戒本如釋》云：「尼師壇者，坐具也，謂坐臥時，敷於臥具之上，隨臥隨坐，無令垢膩，污於臥具，今時將敷地上禮拜，深乖本儀，訛替之甚，其來久矣。」

《南海寄歸內法傳》卷三云：「禮拜敷其坐具，五天所不見行。……其所須者，但擬眠臥之時護他氈席，若用他物新故，並須安替，好其己物，故則不須，勿令污染，虧損信施，非為禮拜。」

可見尼師壇，或坐具，根本不是臥具與坐具的本身，至於用來禮拜，即在五印度的佛教之中，也是未曾見過的事了。比丘人間行化，寄宿他處，恐污他處臥具，招嫌損福，所以佛制比丘，應該衣具隨身。

至於尼師壇的製作法，律中各有所出，茲舉兩例：

（一）《十誦律》云：「新者二重，故者四重。」

《根本說一切有部毘奈耶》云：「凡為坐具，應作兩重，染令壞色，疊為三分，在下一分，應斷作葉，與三衣葉同，四邊緣。」

（二）按照律制規定固然許做兩重新具，但須將舊具撕裂，貼於新具的四緣四角，一則廢物利用，再則使之堅牢，三則表示壞色。後世國人每做新具，亦於四緣四角貼四塊顏色不同的新布，竟然妄稱是四天王，如將四天王臥坐於身臀之下，該有多大的罪過了？

## 七、袈裟怎麼講？

一般俗人以為出家人的衣服，就叫作袈裟，把大袖寬擺的海青叫袈裟，也把漢裝的長褂叫袈裟。當然，這是俗人的外行話。但是佛門中的內行人，也未必見得全都知道袈裟是什麼東西。以為五衣、七衣、大衣，便是袈裟。實際上嚴格地說，大紅祖衣，就不是袈裟；今日南傳佛教的比丘們穿的那些黃色的披衣也不算是袈裟。因為袈裟（Kaṣāya）一詞，根本不是衣的意思。它可以譯成好多種意思：不正、壞、濁、染、雜等等。所以凡是不正的、染壞的，均可稱為袈裟。佛陀規定弟子們應該穿壞色衣，不得穿正色或顯色衣，故此名佛子的衣服為袈裟。佛衣以袈裟名之，遂以袈裟成了佛衣的別名。其實袈裟，不但可以名佛衣，也可以名其他的東西，比如：食物的五味之外的雜味或壞味，便可稱為袈裟味。可見袈裟一詞，不僅是佛衣所專用，也不一定即是衣。

所謂壞色，也有多種，糞掃衣可能是壞色衣，但不全是壞色衣。真正的壞色衣，佛陀教弟子們用樹皮煮汁，或用污泥漬污；且在新衣之上，必定另加舊衣的「貼淨」，即是用舊衣的舊布，在新衣上加貼一塊，以示壞「式」。但是中國佛教的比丘製衣，在新衣搭肩處，以一小塊同色同質的新布貼上，本意象徵貼淨與用作障污，後世釋子，不知所由，竟妄指為須彌山，並於同處兩畔，更加兩貼，謂之日月繞須彌，簡直是胡鬧！

還有一種壞色的方法，叫作「點淨」，即在新衣的任一已染的顏色之上，另以其他顏色將純一染色的新衣，點上一塊色漬。律中規定，比丘衣，允許有青、黑、木蘭（近似熟桑椹色或咖啡色）的三種顏色，仍非壞色，必須以本色之外的兩種顏色點淨之後，方始算是壞色，如是青色衣，須以黑與木蘭色點淨，如是木蘭色衣，須以青與黑色點淨。

關於點淨的方法，《摩訶僧祇律》中有如此的說明：「極大齊四指，極小如豌豆，或一、或三、或五、或七，不得如花形。」

所以袈裟一詞，含有「壞式」與「壞色」的兩重意思，它的目的，並不故示道行，乃在破除比丘們的愛好與貪著，如果為了衣飾

的莊嚴，時時整齊愛惜，比丘們便不能一心向道了。所以道人而穿著樸實者，確為應當的事。

我們只知道佛陀規定難陀尊者，披著黑色衣，因為他的形相有些像佛陀，弟子們遠處見到難陀，嘗誤認是佛，所以要他披著黑色衣以為區別。至於佛陀及僧團中比丘大眾的常服，究係何種顏色，則不得而知，如說青、黑、木蘭，三色隨意披著，則不應特令難陀尊者獨披黑色。但總不是今日南傳佛國比丘所披的黃色「袈裟」，依律佛陀不唯不聽許比丘披著大紅大黃，即使青黑二色，也非純青純黑，才合乎規定。至於南傳佛教的黃色衣，究竟有什麼來歷，應不應該作「貼淨」與「點淨」，亦不得而知。但就事實而言，黃色僧服上，好像沒有貼或點的跡象，也許跟中國一樣，由於傳訛而來，或者他們另有律本的依據，亦未可知。唯有在《舍利弗問經》中，佛陀曾預記：「摩訶僧祇部，應著黃色衣。」但在佛世的比丘，絕無著黃色衣的。

如要嚴格的說，我們今日的比丘，不分中外，並沒有真正的披著「袈裟」衣，試問：誰見那一個比丘的衣上貼一塊舊布，或漬一些其他的顏色了？所以「袈裟」之在今日，已是不可多見的東西了！

## 八、誰夠資格著佛衣？

佛陀制衣，當然是為佛及佛的弟子所受持，所以佛衣乃為佛子所著。但是佛子分為出家與在家的兩大類。出家弟子固然應該披著佛衣，在家的佛子，是否也該披著佛衣呢？若以小乘律來說，毫無疑問，三衣鉢具，比丘、比丘尼之所專有，在家人不必用也用不著。然而大乘《梵網經》的輕垢戒第四十條中，就有這麼幾句話：「一切國王王子，大臣百官，比丘、比丘尼，信男信女，姪男姪女，十八梵天，六欲天子，無根二根（根者性器官也），黃門（無性器人或閹人），奴婢，一切鬼神，盡得受戒。應教身所著袈裟皆

使壞色，與道相應。皆染使青黃赤黑紫色，一切染衣，乃至臥具，盡以壞色，身所著衣，一切染色。」

這一段話，看來頗為含混。不明白衣制的宗旨及其本義者，很容易迷糊誤解。因此有些只知傳戒而不研究戒律的出家人，便把佛制的三衣乃至鉢具，一概送人情；凡去求戒，不論在家戒出家戒，一律奉准受持。此種陋風，不始於晚近的喪頹，即在明末之際的蕩益與蓮池諸大師，已在大聲疾呼，極力抨擊了。

其實，菩薩戒，六道眾生，除去地獄，但能理解法師語者，無不可受，佛制的三衣，卻不能夠通行於五道一切眾生。但如明白了袈裟即是壞或染的意思之後，問題就簡單了。因為「應教身所著袈裟，皆使壞色」，並不即是要求受了菩薩戒的人，都去披著出家的三衣，三衣固然是染壞色，受了菩薩戒的在家俗服，也可染成壞色，壞色是袈裟，袈裟則不即等於出家人的三衣。另外，前面已經講到，所謂壞色，應該包括貼淨和點淨在內。那麼，若在俗服之上貼一塊舊布或塗一團其他的顏色，豈不就是袈裟了嗎？

最重要的一點，我們尚未提出，即是佛時的印度人，除了出家的沙門，俗人皆稱白衣。所以要稱白衣者，乃因當時的印度俗人多著白色的衣服。正如今日的泰國，由於氣候炎熱，白色可以將陽光的熱度反射出去的緣故，所以多半的俗人，也愛穿著白色的服裝。準此而論，佛陀規定受了菩薩戒的一切弟子們，為了「皆應與其俗服有異」，所以要「皆染使青黃赤黑紫色」成為壞色。再說，青黃赤黑紫，也非即是壞色，而僅算是染色，在各該染色上加以貼淨或點淨，方算是壞色。如果明白這樣的道理之後，在家菩薩戒弟子，便不會披著三衣了，再說，正因為後世的出家三衣，並不曾變成規定的「壞相」，所以在家菩薩戒弟子，也想來披著高興一番。但在訶梨跋摩尊者所造的《成實論》中，聽許在家弟子，蓄一禮懺衣，染作壞色，縵條而披，但許佛事堂中披著。如要披著比丘的三衣，即使是五條衣，也有很大的罪過！

為什麼有罪過呢？因為現時的比丘三衣，稱為福田衣，所謂福田，是由比丘、比丘尼披著去接受在家信施的供養種福，那麼在家



居士披了福田衣，究竟讓誰來種福呢？

不要說是在家居士，就是出家的沙彌、沙彌尼，也是不夠資格披著三衣的，這有幾種理由：沙彌未入大僧數，沙彌的行坐住臥，皆應位於比丘僧之次。沙彌應承事和尚與同和尚（比丘戒滿十夏者為同），阿闍梨與同阿闍梨（比丘戒滿五夏者為同），沙彌應讓齋主知道是沙彌而非比丘，沙彌要使大家知道是沙彌而非比丘。

因此沙彌的服式，便不得與比丘相同。沙彌不得披著安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎。沙彌只能披著無縫縵條的染色衣，稱之為「縵衣」。其與在家弟子所不同者，沙彌一經出家，終年披著縵條衣，在家弟子則限於佛事堂中披著縵條衣。沙彌只有二衣，一是縵衣，一是下裙，故在僧中分衣時，也僅得分取比丘的三分之一。

至於俗人披衣，我以為是不必要的，果願遵照佛制，穿著袈裟的話，就請在他們的俗服上，加一番貼與點的手腳，那也是袈裟了。

## 九、結語

關於衣的傳授，現行的《傳戒正範》，確有修改的必要。我國的戒場，一向是在受了沙彌戒後，戒子便可受持五條和七條衣了。按律制說，此一受制衣的儀節，應該放在比丘戒時才始合理。也許在大陸時期，人之出家，殊少將沙彌、比丘、菩薩的三壇大戒分期傳授的，反正一到戒場，三壇大戒，便可連續受完，同時為了教學儀禮，及披衣著法，也須預先演習，所以三衣的授受階段，也就沒有嚴格的講求了。然為護佛制，寧可另想方法，也應改正此一錯誤，否則，新戒受戒以後，便以非法為法，法為非法了。

再說過去有人傳在家戒時，也將尼師壇授與在家居士。前面已經說過，具之為物，因為佛制規定，不備三衣鉢具，比丘不能登壇受戒，所以至今不得貿然廢除（事實上根據律文，所謂三衣鉢具，

是指三衣與鉢的具備，並不包括坐具），但對在家居士而言，佛制沒有這個規定，我們自也可以不必畫蛇添足了。

至於鉢之為名，華語「應法器」，專為比丘應供化齋而用，居士不應人天之供，何必也要人情一番！

現今臺灣的各戒場，對於在家菩薩戒子，已經不授三衣鉢具，該是可喜的現象。

最後抄錄幾句迦葉尊者於結集毘尼時所說的話：「若佛先所不制，今不應制；佛先所制，今不應卻。應隨佛所制而學。」那麼中國的比丘釋子，已制了多少，又卻了多少？應該還是不該？

（《覺世》一八五——一八六期）

## 迦絺那衣是什麼？

迦絺那衣這樣東西，實在不易懂得，尤其是由迦絺那衣而來的「迦絺那月」，更加使人摸不清楚（此非本題，姑從略）。我在受戒時，戒和尚講比丘戒，講到迦絺那衣，大家莫名其妙，很多戒兄問我，我也跟他們一樣的莫名其妙。受戒之後，披閱律典，每逢提及迦絺那衣，雖加特別注意，仍是不得要領。原因是我們中國佛教中，從來沒有這樣東西，誰也不曾見過。

事實上，迦絺那衣之在比丘、比丘尼，非常重要，它由安居而來，中國佛教不重安居，叢林之中，雖有安居之名，但也僅有其名而已。迦絺那衣本由安居功德而來，所以稱為功德衣，中國禪門的叢林，安居之後，卻沒有功德衣可受，即使受了，也沒有用處，所以也就省了。

依照佛制，比丘、比丘尼每夏必須安居，從四月十六日到七月十五日為安居期，若有為了三寶的事故，可延遲一月到八月十五

日；前者稱前安居，後者稱後安居。但是每一比丘、比丘尼必須安居，在安居期中，若有三寶的公事，須外出者，可受七日法，外出七日；最長的可以在僧中白二羯磨，外出半月乃至一月。皆不算破夏，仍可以享受結夏的功德利益。

安居期滿，有四事應做：1.自恣，2.解界，3.結界，4.受功德衣。

現在我們要談的，便是第四項受功德衣。

安居期滿，照例受功德衣，但是根據《十誦律》的規定，有五種人，不能接受功德衣的：一者無歲（在本夏安居期中受戒者，尚未滿足一夏，故稱無歲），二者破安居（不合規定安居，或者沒有安居），三者後安居，四者受擯（因為犯戒而被僧中擯除者，擯有滅擯、驅擯、默擯三種，非於此處能詳，姑從略），五者別住（因為犯戒而受別開眾人而住的處分者）。

為什麼要把功德衣看得如此神聖嚴重？因為受了功德衣的人，可有五種方便利益可受：一者蓄長衣（除了三衣之外另有衣者，便是長衣），二者離衣宿（佛制比丘、比丘尼，不得三衣離身他處宿），三者別眾食（四個比丘以上別聚一處乞食，稱為別眾食，佛制不許），四者輾轉食（吃了一次正餐，移位再吃，便算輾轉食，佛制不許），五者食前食後不囑比丘可以入聚落（辰時為食時。從見明相至吃飯時稱為前，從吃飯時到日影正中稱為後。佛制比丘不許於日中之前不告知同住比丘便往聚落中去）。

以上五點在佛制的僧團中，算是特權的享受，所以看得很神聖很嚴重，如果比丘而失去了受功德衣的資格，那是很可恥的！今日的泰國，仍把解夏受功德衣的古制，看得很隆重。但在中國，根本不受任何約束，故對迦絺那衣，也就不關痛癢了。

至於功德衣究竟是一樣什麼東西？律中說：若得新衣、檀越施衣、糞掃衣的任何一種衣，四周安緣，五條，裁作十隔縫治。做好以後即日在大眾僧前白二羯磨，由一人代表大眾受持功德衣。功德

衣的本身，只是代表性也是象徵性的東西，受持之後，即予收藏，沒有披搭之理。由一人代為受持之後，安居的大眾同住比丘也就受了功德衣了，直到臘月十五日至。

但有十種因緣，可捨功德衣（詳見律中，文繁從略），功德衣的時限雖有五個月，從七月十六日到十二月十五日，可以享受五種利益，如若自己願意刻苦，或者所求的願望已經達到，便可隨時捨去，甚至在受功德衣的當時，即可捨去。如果貪得無厭，雖到時限，仍不願捨者，時限一過，不捨也等於捨了。捨功德衣的時限一到，仍然集眾，在僧中唱捨，這是團體公式捨法；個人單獨提前捨者，但心作念於某時捨，到時即成捨。

功德衣對比丘、比丘尼的最重要處，乃在「蓄長衣」的開禁。從每年的十二月十六日到第二年的七月十五日的七個月之中，稱為非衣時，比丘不得非衣時中乞衣，除非遇到難緣，失去了三衣，才可以乞衣，否則非時乞衣，便成犯戒。在受功德衣的期間，即使不缺少衣服，也可乞求，乞到之後，需用則用，不需用則經淨施，即可收藏備用（淨施是將所得之物，對人說淨，心捨與他，實則己用，也就是私有長物的公開化）。故在七月十六日至十二月十五日的五個月中，稱為衣時。

至於不夠資格受功德衣的人，也有乞衣的機會，不過只有一個月的时间。從七月十六日至八月十五日的一月之中，可以乞衣，過時便不許。也就是說他們在一年中有十一個月是非衣時，僅有一個月是衣時。

律文之中的「無迦絺那衣一月，有迦絺那衣五月」，很多人不會解釋，我在最初，也是不得其門而入，但在《摩訶僧祇律》卷一中便可看到：「衣時者，若無迦絺那衣，得至八月十五日；有迦絺那衣，得至臘月十五日。」這就明白了，所謂無與有，實即無資格受與有資格受的分別而已。

# 僧裝的統一與改良

前此筆者寫一篇〈論僧衣〉，仍覺意猶未盡，故此再為略抒所感。

就僧團生活的形態上看，中國的佛教與印度的根本佛教相比，可以說是全部走了樣的。中國佛教，有中國佛教獨特的精神，中國的比丘，也有中國比丘的另一種生活方式。我們不必托鉢乞食，我們也不必「盡形壽」受持三衣，佛制三衣是為比丘們遮身和禦寒，所以不能一時或離。尤其是名之為安陀會的襯身衣，如果離開安陀會，便成了裸體外道。但在中國的比丘，沒有安陀會，並不妨礙風化，也無人笑你不穿衣服，因為我們除去佛制的三衣之外，尚有更多的衣服，一人最少有兩套換洗的小褂褲，有一件長褂子，有一件海青，到了秋天，有夾褂、夾褲，到了冬天還有棉襖、棉褲，以及大棉袍子。即使是個苦行比丘，也有一件百衲襖。這些衣服，歸納起來，均屬「聽衣」的一類；正因「聽衣」太多了，所以反將「制衣」視同門面的虛設。上殿過堂披七條衣，講經說法，主持壇場，則披二十五條大紅祖衣。三衣不離身，進入聚落、通都大邑，要披著僧伽黎，在中國佛教界中，可說絕無僅有，一則未能形成風氣，再則也是疊床架屋，不必多此一舉。

我們看佛陀的根本精神，凡舉一樣規制，無不要求實事求是，並且極富民主的色彩，凡為一項規定，一條戒律，若有充分的理由，建議改進的，佛陀無不從善如流。故在比丘戒中，多數的條文，都是經過修正的，其中有一條，修正的次數，達十次之多。這種開明的精神，即使擬之今世的各國憲法的立法議程，也只有過之而無不及的。

我說這段話的意思，無意要修改佛制的戒律，相反地，我是極力主張維護律制尊嚴。奈何，二千五百多年以來，未嘗有人修改過佛制的戒律，佛制的戒律精神，卻在每下愈況之中！請問：不論出家在家的七眾佛子，誰在確實遵守佛制的芳規了？我們的服裝，就是一個現實的例子。

本來，佛制的戒律，就是佛子的生活規約，但到後世的佛子，把戒律當作骨董來收藏，將生活向時風去看齊，戒律是漸漸古老了，生活是日異時新了。於是越走越脫節。其實，戒律的條文，可能有其時代性和地域性，但其戒律的根本精神是永遠沒有新舊之分的。

今日的我們，要賦予戒律新的生命，不必死啃條文，泥古不化。要不然，比丘的衣制，不得超過三件，否則即犯捨墮罪，那麼，自古以來，除了熱帶，多少比丘不犯捨墮？即使利用說淨的方法蓄衣，也是不合根本的要求，何況說淨之法，亦少有遵行。

若以用途來說，我們的小褂子相當於安陀會與覆肩衣，褲子相當於涅槃僧，大褂相當於鬱多羅僧，海青則相當於僧伽黎，準此而言，我們不用披衣，也就具足五衣了。

但是，比丘應披福田衣，在此中國僧裝的五衣之中，並無一衣，可表福田之相，所以還是要披制衣。再說，中國的僧裝，和尚穿了稱為僧裝，道士穿了，稱為道裝，舞臺上的戲子穿了，則又成了古裝。其實呀！根本就是中國漢時的俗裝。以此，我們可以想像得到，當佛教初入中國，中國人出家，除了把頭髮削光，根本不用改裝，僧俗的區別，端在頭髮之有無為準；若說衣著上的分別，則為緇色而已，比如法獻、玄暢稱為黑衣二傑，姚廣孝稱為黑衣宰相。故稱僧人為緇流。然到目前為止，中國比丘的服裝，未必皆用緇色的了，穿緇色服裝的，也不僅是中國的比丘了，可見「緇流」一詞，也不能為中國的和尚所獨佔了。

不管如何，中國的和尚，穿現前這種式樣的服裝，已有近二千年的歷史了，所謂習慣成自然，誰又說它不好呢？事實上，除了筆者之外，早有先進提到過這個問題。從出發點上分析，大致可分兩派：

（一）中國的僧裝，反正是中國古代的俗裝，不如乾脆也改成時下的俗裝。

(二) 中國的僧裝，不合佛制的規定，應該予以糾正和改進。

但以年老的一輩而說，他們並無這種要求，並且反對第一派的要求，最大的理由是，原有的僧裝，已是既成而且公認的事實，穿了這套裝束，人家都知道你是和尚，你即使毫無慚愧之心，更無持戒之念，但在眾目睽睽之下，你總不敢太過放肆，如果一旦和尚穿上俗裝，僧俗無以辨別之際，有修有為的出家人，固然無所謂利害得失，對於一些不知慚愧的比丘來說，卻是一大「方便之門」了。這一理由，筆者也是同意的。

青年的比丘，多無根本理想及其具體的計畫，所謂改革僧裝，多半也是隨聲附和。當然，年輕人多喜時髦，能將長領寬擺的古代俗裝廢除，改穿緊身輕便的西裝，那該多好！

其實，如以觀瞻上著眼，時裝不若古裝的超然灑脫；從舒適上著眼，時裝不及古裝的寬暢大方。古裝之弊，弊在礙於劇烈或快速的行動，弊在所費布料太多。但是，身為一個比丘，最重要在威儀，如果比丘舉行宗教儀式，人人皆是西裝筆挺，勢將失去宗教的氣氛。

故我個人，贊成改革僧裝，但卻堅決反對盲無計畫的改革，如果說脫下漢裝，換上西裝，便算是僧裝的改革，那我寧可讓佛教永遠保守，也不希望提到改革二字。事實上，那是流俗，而不是改革。所謂改革，乃在有所改良和革舊陳新，所謂僧裝的改革，乃在將舊有的僧人裝束，改革成新興的僧人裝束。著古裝時人家看了，固然像比丘，著新裝時讓人見了，仍然要像比丘，並且更加莊嚴，更加威儀，更能使人肅然起敬。

說起來，也許我的思想是既開明又頑固。我絕對贊成僧裝的改革，但我見到一些逐步「解脫」漢裝僧服的人，又覺得難以苟同。比如有人以為海青既非制衣，廢棄它而光披制衣又未嘗不可！那麼我要反問你：「海青固非制衣，固可廢棄，你的內衣內褲，也非制衣，何以不也乾脆全部廢棄？」或者他要說：「內衣褲脫了不成體

統。」那我要說：「既然內衣褲脫去了不威儀，穿上海青，豈不更加威儀？」當然，一切的制度都是人為的，人皆可以成佛，為什麼不能不穿海青？但我要說：這是小家子氣，不是大人作略，我們怕的不是大作大為的統盤改革，怕的乃是小敲小打的零星變質。要不然你「解脫」一樣，他「解脫」一樣；你「革新」一樣，他「革新」一樣，不用幾多年代，中國的僧裝，豈不成了四不像，所謂「和合」相狀，又到何處去找！

我們看任何一個有組織有紀律的團體，多有他們的制服。一個團體的集合，如果大家穿的便衣，就覺得散亂沒有精神，如果一律穿上制服，便覺得莊嚴隆重了。我們佛教的比丘，本來就是生活在一個大僧團中，那麼，我們的服裝，豈非也有統一的必要呢？

有人說我們和尚的服裝，做起來既不經濟，出門時又礙手腳，上下公共汽車，也不便利，上車時自己踩髒了前面的下襠，下車時又被別人踏住了後面下襠，如果手上拿了東西，上車下車，簡直受罪！這些確是實情。中國的祖先穿這種裝束時，世界上還沒有公共汽車好乘，現在世界上有了公共汽車，絕對多數的中國人，已從長襠的衣服中得了「解脫」，只有我們出家人還拖著這身古老的裝束受罪。所以我們要談僧裝的改革。

但這不是改革僧裝的理由，我們應該知道，在今天的世界各宗教中，以僧侶的裝束來比較，佛教的比丘，並不算是最最「受罪」的一類。天主教的修士與修女，以及回教教民，他們的服裝，豈不比我們中國比丘的僧裝，穿得更加累贅嗎？然由此一累贅的裝束下，即能發人深省，使人嗅到一股濃厚的宗教氣息。所以我們立於世界宗教之林，尚不能得到「受罪」的頭彩。

當然，除了天主教在修道院中的修士與修女外，那些負責傳教的教士們，不在宗教儀節之時，均有他們的便服。這也正是我們可資參考研究的問題之一。不過我們是佛教的比丘，無論在什麼情形之下，都不能拋開佛制的原則。



因此，筆者以為，不談改革僧裝則已，要談改革僧裝，便得有一審慎和莊重的計畫，既要適合時代的要求，也要顧及佛制的原則是披著而不是穿著，是有縫福田衣，而不是領、袖俱全的俗裝衣。最主要的，既能適應世界性的氣候環境，又能恰當地做到三衣實用。這就要牽涉到筆者於上一篇文章中所談安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎的真實用途及其製作法的問題了。除此三衣之外，裡面可著「聽衣」，但絕不能因著「聽衣」而廢三衣。唯有如此，始能保全佛制，並可望其為全世界的比丘之所樂意採用。因為僧裝的統一，無法以法令來貫徹，唯賴風氣來互為影響。但到目前為止，筆者雖有此一熱望，尚無一個完整的計畫。教界道友，如果認為有此必要時，我們不妨再做進一步的研討。比如三衣的尺寸及其形式，還有因此而來的許多問題，我們也可以從長計議。本文所提，僅是一個原則性的概念而已。

（一九六二年五月於美濃朝元寺無住樓，《覺世》一八八期）

## 佛教的飲食規制

本文多就比丘戒的討論與介紹，稍加旁及菩薩戒。在家人未必不能知道比丘戒，但在知道之後，絕對不得以其戒律知識而來輕謗比丘或議論比丘，否則的話，在菩薩戒中，就可能犯了兩條重戒：說四眾過戒與輕謗三寶戒。輕謗或議論比丘犯戒，比丘未必真的犯戒，在家菩薩卻首先犯了兩條重戒，那是不划算的。即使未受菩薩戒，毀謗三寶，也是重戒。願在家讀者明鑑。

### 一、引言

佛教雖以出世為目的，但是離開世法亦無出世法可求，故其不唯正視現實問題，並能解決現實問題，一切的現實問題解決了，也

就超出於現實之外（出世）了。戒律的功能，便在解決衣食住行的現實問題。本文僅就食的一項，依律討論，並做介紹。在《四分律》的二百五十條戒中，關於或旁及食制者，竟達四十五條之多：

捨墮第二十六條，是七日藥的規定。

單墮第三十一至四十二條、四十七條、五十一條，都是直接關於飲食的。

單墮第二十三、二十九、四十六條，是附帶提及飲食的。

悔過法的全部共為四條，也都是由飲食問題而來的。

眾學法中，自第二十六至四十八條，都是關於飲食的威儀事項。

但是無可諱言，我們中國的佛教，對於這些佛制的芳規，未能遵行者頗多，甚至也根本不知道這些芳規的內容是什麼。

當然，在這些條文的規定之中，有些是不容易辦得到的，尤其是在中國的環境之下，即使希望如律而行，也是困難重重。我無意要求中國的佛弟子對於飲食的問題，全部走上佛世的制度（即使今日的南傳國家，也未必絕對如律），可是，我們應該瞭解這一制度的內容，因為我們終究還承認是佛的弟子呀！求其瞭解的作用，當有兩點：1.對於佛制弟子的僧伽生活，起一尊敬嚮往之心；2.對於本身的未能遵行佛制，起一慚愧策勉之心。

身為一個比丘，連比丘生活的本來面目，不唯不能保全，竟還不知不解，豈能不覺慚愧嗎？

現在就我個人所瞭解的，並以為是重要的，向讀者們分別研討與介紹如下。

## 二、飲食的名稱

在佛教的觀念中，人所感到的任何一種煩惱痛苦，無一不是病痛，大別可分兩大類：一是心病，二是身病。佛陀所說的四諦十二因緣等的佛法，乃為醫治眾生的心病；眾生色身的病痛，卻要依靠色法來醫治了。

色身雖然是虛妄的，不值得貪戀的，但是人要修道行道，必須利用色身來作為工具，所以色身有了病痛，還是要去醫治。

大家都知道頭痛、眼腫、背疼、腰痠等等是病痛，肚子餓了，就不算病痛。事實上肚子餓了最難忍受，乃是最大的一種病痛。這叫什麼病？叫作飢病。

因此，佛教對於飲食的另一名稱，叫作藥石。將飲食叫作藥石的最大用意，是在提示行道的比丘，時時警惕，自己經常都在病痛之中，若想驅除病痛，便當精進修持，以求了生脫死；另外一個理由是告訴行道的比丘，飲食的乞求，不是為了貪圖口腹之欲的享受，而是為了醫治飢病才去服用。同時，將飲食當作吃藥觀想，也就不會貪多貪好了。

藥石的名目共有四種：

（一）時藥。

（二）非時藥，亦名更藥，也叫非時漿。

（三）七日藥。

（四）盡形壽藥。

其中以時藥為主要的飲食，非時藥是次要的飲料，七日藥是滋補品，盡形壽藥則完全是為治療疾病的藥物，並且只此一種是在治療飢餓病之外的藥物。

### 三、時藥的種類

除了飲用的漿湯之外，都叫作食物。食物共分兩大類：

（一）正食，亦名噉食，它的梵文原名叫作蒲膳尼或稱蒲闍尼（Bhojanīya），共有五種。《四分律》的五種噉食是：麩、飯、乾飯、魚、肉；《根本說一切有部毘奈耶》中的五種是：餅、麥豆飯、麩、肉、飯。這兩個五種的說法稍有不同，有的解釋《四分律》所說的乾飯就是餅，但是《四分律》的魚和有部律的麥豆飯又是互不相同的。麥豆飯是什麼？總不是麥子與豆子合煮成的飯，麥豆可能是一種穀類的名字，我們不懂，因為不曾見過，正像康藏一帶有一種叫作青稞的穀類，我們也是陌生的。麩是什麼？據《本草綱目》中說：「麩以炒成，其臭香。」又說：「河東人以麥為之，北人以粟為之，東人以粳米，炒乾飯磨成之。粗者為乾糗糧。」可見麩是一種炒熟了的麥飯粉了。至於魚肉的問題，留待後面討論，不過我們可以確定，魚與肉在我們的社會中，是屬於副食品類的，在當時的印度，卻把魚肉列為主食品類之中，因為此處所說正食，若以現代的名詞解釋便是主食。但在游牧民族以及今日的歐美地區，仍有把肉類當作正餐主食的。

（二）非正食，亦名嚼食，它的梵文叫作法闍尼，又叫佉陀尼，又叫珂但尼（Khādanīya），這都是由同名異譯而來，沒有什麼好區別的。《南海寄歸內法傳》中引律文說：「珂但尼應譯為五嚼食：『一根、二莖、三華、四葉、五果。』」《四分律》中說：「佉闍尼者，根食、莖食、葉食、菓食、油食、胡麻食、石蜜食、蒸食。」《四分律》較《南

海寄歸內法傳》所引（有部）律文多了後面四樣，而成了九種。總之，非正食即是今人所稱的副食品，無非是包括了蔬菜瓜菓之類的東西，甚至可說，除了主食以外的所有食品，都可列入佉闍尼中去。

## 四、時與非時

首先我們要明白什麼叫作時，時又怎麼算法？

在佛教的典籍中，共有兩種時：

- （一）實時，梵文叫作迦羅（Kālā）時，這是律典中通用的時間法，也是比丘生活中所應用的時間觀。這是根據我們實際的生活環境而定出的時間觀，也就是說，迦羅時乃是隨著地區世界的實際狀況而定，比如說在同一時間中，西半球是日間，東半球卻是夜間，那麼比丘的生活規律，日行夜息，一切起居活動，都該根據各自所處的地理環境為準則。
- （二）假時，梵文叫作三昧耶（Samaya）時，這是經藏與論藏中所通常用的時間觀，也就是《唯識論》中所說：「世無別體，依法而立」的一種假相時，因為世間法中，剎那生滅，根本沒有一定的時間讓我們去捉摸得住。即使要從生滅不已的現象上標定一個時間，那也是假的，所以經論中常用「一時」兩字來代表，這個「一時」，乃是無可名狀的時間觀，故也是假時。

時間觀弄清楚了，時與非時也容易講了。前面說律典中通用的是實時（迦羅），此處所講的時與

非時，即是從實時中分別出來，也就是說：人在何處，即以何處的時間為準。

所謂時與非時，有兩種：一是衣的時與非時，一是食的時與非時。應該接受衣或應該乞求衣的時間中得衣者，稱為時衣，否則便是非時衣，這點我們此處不講它。同樣的，應該進食的時間進食，稱為時食，否則便是非時食。

從每天的明相出現——拂曉時分，到每天的日影正中，這階段中，稱為食時，允許比丘進食，所進之食，就叫時食，這是合法的。再從每天的日影過中，直到第二天清晨明相出現——拂曉時分，這階段中，稱為非食時，不允許比丘進食，如果進食，便叫非時食。如果沒有必須進食的理由，而於非時之中進食，便不合要求。

所謂明相出，即是能夠見到光明相時，在屋外伸手能夠辨別手紋時，便叫見明相，解釋成拂曉時分，比較切近。

## 五、時食與非時食

在家人，不論何時，均可進食，通常人家，總是早中晚一日三餐，何以佛教的比丘，只許從每天的明相出到每天的日中之間才可進食？這有兩個原因：

- （一）依照常情，早晨是天人進食，日中是佛陀進食，下午是傍生進食，夜晚是餓鬼進食。比丘為斷六道之因，應該效法佛陀，日中一食，所以十二頭陀行中，便是規定日中一食的，但此乃是精進法門，不是比丘戒律，不持日中一食法，不算犯戒。小乘三

果聖人，多住色界淨居天中，比丘效法天食，尚無不可，如果與傍生、餓鬼同時進食，就不對了。尤其是夜晚進食，餓鬼聽了飲食碗盞之聲，咽中火起，又不得飲食，倍增痛苦，為了慈憫餓鬼，也不應夜晚進食。

(二) 印度的習慣，凡是出家僧侶，不論信仰什麼宗教，無一不是托鉢乞食的。乞食在其他的國家，尤其是近世的社會中，不但不受人的尊重——乞丐誰去尊重他？甚至還在取締之列。但在印度，所有的乞食者，都被尊為聖人。但是乞食總以上午為宜，如果竟日在外乞食，那就不能修道了。所以佛在《舍利弗問經》中說：「諸婆羅門，不非時食，外道梵志，亦不邪食。」在佛律中其他的好多制限，也是根據印度當時的風俗而制戒的，所以佛在《五分律》中曾說：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」佛陀是非常開明的，佛陀絕不希望有人對佛教生起反感，所以允許比丘們可以隨方見機而行。非時食戒，就是這樣產生的，但這也是對的。

比丘非時食戒的緣起，是由迦留陀夷尊者，夜晚到村中食，當時正在雷電交加，村婦持食出來，從閃電光中見他臉黑，驚疑是鬼，隨即暈倒地上。適巧這個村婦在懷孕中，經這一嚇，便小產了。於是她便咒罵著說：「這個佛教的出家人哪！即使把肚子餓破了，也不應該夜晚出來乞食呀！」佛陀知道之後，便規定比丘們不應再有中後乞食的事情發生。

在《根本說一切有部毘奈耶》中，另有一個緣起：有十七位少年比丘，進城乞食時，聽到婦女們

互相說著不堪入耳的討厭話，便覺得在家人太討厭了，不想再去乞食。但到日中以後，肚子餓得難忍，又向一處俗人的園遊會中，飽餐了一頓，長老鄔波難陀問他們為什麼中後乞食，他們還自以為理直氣壯地說：「中前不得食，中後又不許食，難道要我們白白地餓死不成？」佛陀知道了，便制定非時食戒。

這裡的第一段中有些問題：天人在天上，諸佛在常寂光中，天上的時間不同於人間，常寂光中更無時間可言，如何去學天學佛呢？這都是比照天人在人間，佛陀在人間時的法則而定，實際上無色界只有識食，法身佛根本不需食。

## 六、時食與非時食的分別

《百一羯磨》中說：「時藥者，五種珂但尼，五種蒲膳尼。」這兩種藥名，我們在前面已經介紹過。可見，凡是能噉能嚼的一切食物，都稱為時食。時食的意思是只許在時中食，不得在非時中食。但即使在時食之中，也有規定。從早至中，正食只許一餐，正食之前可以吃粥，粥的濃度，以剛出鍋時，草劃粥面，不見餘痕，立即合起為準。正食之前可吃非正食，或正食非正食同時吃（有菜有飯有水果），但在正食離座或移動位置之後，便不能再吃了。否則必須另作餘食法之後再吃，但仍須在中前。

日中的標準，《摩訶僧祇律》云：「日中影過一髮一瞬，即是非時。」如此說來，現代的時鐘，由於季節的更換，每日的正午十二點鐘，並非標準的日中。至於國人多以持非時食戒者，稱為持午，並以為過了午時（下午一點）以後，才算非時，那是更加不合要求了。



依照規定，日中之後，除了飲水，不得一物進口，否則便是口口波逸提（墮地獄罪）。如果進餐末了，一口飯在口中，日中時到，尚未下嚥者，必須吐出，若不吐出，便犯墮地獄罪。

但如有病，或有特殊的理由，可以方便開：

《刪補羯磨》中說：「有渴病因緣，許受非時漿，謂果漿等，澄如水色，以水滌淨，受之。」

《律攝》卷八中說：「言更藥者，謂八種漿……除此八已，若橘、柚、櫻、梅、甘蔗、糖蜜等，亦聽作漿，味若甜者，應知醋及醋漿、醋果，依夜分齊，故名更藥。」

出家人吃水果，中前可以隨意吃，日中之後，如果病渴，可以吃水果，但須搗碎，濾汁如水，並加滌水作飲，但是今日受得，必須今日今夜至明相未出前飲完，不許留到明日再飲，否則便是犯戒。

出家人如果常患口渴，可以中後吃砂糖。根據《百一羯磨》卷九中說：「西國造沙糖時，皆安米屑，如造石蜜安乳及油，佛許非時，開其噉食，……準斯道理，東夏飴糖，縱在非時，亦應得食。」如照這樣推論，今日的牛奶糖乃至煉乳，也可以非時開食了，因為「如造石蜜安乳及油」，今日的煉乳雖非石蜜（冰糖），卻也是用乳加糖汁煉成的。

今人頗有以為，日中以後可以吃麵，所以又有人批評：「不吃飯而吃麵，這算什麼稀奇？」當然，持非時食戒，只是持戒，不是製造稀奇。不過這也有其來源的。

《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷三中說：有病苾芻，醫令以水和麩非時可食。佛言：有無齒牛食噉糠麥，後時便出，其粒仍全，用此為麩，非時應服。時病苾芻雖服不差，……應用生麥麩……，多將水攪，以物濾之，然後應服。服猶不差，……佛言：

醫人處方，令服麩飲，若稠若團，隨意應服。……凡所有事，我於病人非時開者，於病差後，咸不應作。」

麩是一種炒熟的米粉或麥粉，勉強解釋成麵粉，所以有人主張日中之後吃麵了。但是，必須為了治病，必須要有醫生的指示，必須是真正的有病，真正非吃不治者，才可以吃麵。別說吃麵，若為治病救命因緣，律中開示，除了四根本戒，均可開。唯有一點當要明白：如果不是非吃不治者不應吃，病好以後不應吃，只為肚飢不應吃，否則便成波逸提罪。

## 七、七日藥與盡形壽藥

從根本原則上說，佛教不主張多吃與貪吃，所以佛陀常常讚歎頭陀行的一食法，迦葉尊者便是終身受持日中一食的老比丘，故也常常受到佛陀的讚歎。

許多比丘們聽佛讚歎一食法，也就遵行一食法，一天之中只吃一點點的副食品，吃過離位之後，便不能再吃了。因此在弟子中由營養不良而引起的病象，漸漸地，普遍地發生了。佛陀發現之後，便允許比丘們若有病者，可以數數食，可以吃飽。

另有一年的秋天，比丘們得了風病，體質衰弱，並且生了惡瘡。佛陀見了，便許比丘們有病者，可以吃十種營養品，那十種便是：

- （一）酥——從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，而醍醐最為上藥。今日的奶油，可與酥相近。
- （二）油——《律攝》中說：油謂苽、蔞、蔓、菁及木蜜等，並五種脂，如法澄濾。這五種植物的根莖及葉

可以當菜吃，子則可以榨油。此土的豆油、菜油、花生油、芝麻油等，可與之相通。

（三）生酥——是從酪中提出，也是一種半流汁體，不是牛奶，不是奶油，也不是今日的奶粉。若要勉強比對，唯有與奶粉相近了，但總不是奶粉。

（四）蜜——蜂蜜。

（五）石蜜——是冰糖，也可說是一切糖的結晶體。白糖、黑糖（紅糖）等皆可屬之。

第六種以下便是五種脂——五種動物油。

但是這一方便開出之後，畢陵伽婆蹉尊者的比丘弟子們，法緣很好，居士們多以以上五種食物供養，使得比丘們受用不完，到處放置，弄得僧房之中，變成了堆棧倉庫一樣，因此受到俗人的批評。

佛陀知道這一實情之後，便制出以七日為限的規定。接受以上五種食物之後，應在七日之內吃完，若吃不完，應該分給大家吃，到第七日終夜的明相出現時，如果尚未吃完，便應將所有的食物全部捨出，並在捨出食物以後，還是要犯墮地獄罪，必須如法懺悔。

因為能夠蓄藏七天，故也稱為七日藥，其餘的食物，如果接受之後，時藥應在時中食，過時不應食，非時藥只能在一日一夜中食，第二天不應再食，不然，便成殘宿食，犯墮地獄罪。

上面說有病者，可受五種七日藥，但到後來又有開緣，許可五種人受持七日藥：行路人、斷食人、病人、守護人、營作人。也就是說除了病人之

外，凡是體力勞動的人，缺乏營養的人，都可以受用七日藥的。

再說盡形壽藥，亦稱盡壽藥。這有盡人之壽，盡病之壽，盡藥之壽的意思。有的人患慢性病，必須終身服藥者；有的病不知何時能好，但未必拖至終身者；有的病必須要服下一定限量的藥物之後才能根治者；也有施主只以限量限時供養藥物者。吃到最後，均稱盡壽。

但盡形壽藥，不是充飢的食物，它的規定，如《律攝》卷八中說：「言盡壽者，有其五種，謂根、莖、葉、華、果，……；又有五種黏藥……、五煎灰藥

……、五種鹽藥、五種澀物藥……；斯等咸是舉類而言，若更有餘，用皆無犯。」凡是能夠作藥，一切丸散湯膏，一切鹹苦酢辛，乃至灰土等，不是隨意能吃願吃的，凡是為治長時慢性病而處方的藥物，均得稱為盡形壽藥。

凡是接受七日藥與盡形壽藥，皆應作法受。現舉受持盡形壽藥的白詞如下：「大德一心念，我比丘某甲，有某病緣故，此某盡形壽藥，為共宿長服故，今於大德邊受。」（對一比丘說三遍）

## 八、魚與肉

魚與肉，在小乘律中，每部皆有，並皆列為正食之一。在小乘律中，不許傷害畜牲，若故殺畜牲，乃至蟲蟻，殺一命即是一波逸提，但是為了比丘不自炊煮，而是沿門托鉢乞食，對於肉食也就不能禁絕。在《四分律》中規定，除了象肉、馬肉、龍肉、人肉不得

吃，其餘的肉類，皆可吃，但有三個條件，稱為三淨肉：第一，若不見為我故殺者，可以吃；第二，若不聞為我故殺者，可以吃。第三，若不懷疑為我故殺者，可以吃。

若見、若聞、若疑，隨有一種，為我故殺，皆不應吃。也就是說，凡是我已知道，或者懷疑施主供養的肉食是特別為我而殺的，便不能食。

在《楞嚴會解》中，又有五種淨肉：不見、不聞、不疑、自死、鳥殘（鳥獸相食而殘餘者）。

《涅槃經》中又有九種淨肉：五種同上；第六，不為己殺；第七，生乾（自死而乾者）；第八，不期遇（不是預計而是偶然相遇者）；第九，前已殺（非今因我而殺者）。

正因如此，直到現在的南傳小乘比丘，仍舊不避魚肉的，西藏的喇嘛，也是一樣。甚至佛在入滅以前，接受金工純陀的最後一餐供養，也有人說那是吃的野豬肉。

但到涅槃會上，迦葉尊者向佛建議：「世尊！食肉之人，不應施肉，何以故？我見不食肉者，有大功德。」佛陀隨即讚歎著說：「善哉善哉！汝今乃能善知我意，護法菩薩，應當如是。善男子，從今日始，不聽聲聞弟子食肉。」又說：「善男子，夫食肉者，斷大慈種。」迦葉又問：「如來何故先聽比丘食三種淨肉？」佛說：「是三種淨肉，隨時漸制。」（見《涅槃經》卷四〈四相品〉上）

餘如《楞嚴經》、《楞伽經》、《梵網經》等，皆有明文，不許食肉。

大乘《梵網經菩薩戒本》中，輕垢戒第三條說：「一切肉不得食。斷大慈悲性種子，一切眾生見而捨去，是故一切菩薩，不得食一切眾生肉，食肉得無量罪！」輕垢戒第二十條又說：「若佛子，以慈心故，行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生

無不從之受生。故六道眾生，皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。」

《楞伽經》卷四中說：「一切眾生從本已來，展轉因緣常為六親，以親想故，不應食肉。」

《楞嚴經》卷六中說：「汝等當知是食肉人縱得心開，似三摩地，皆大羅剎！報終必沈生死苦海，……云何是人得出三界？」

制斷肉食，皆出大乘經律，小乘國家未能見到大乘經律，故未斷除肉食，也是很難怪的，我們不必攻擊他們。即在我們中國的佛教，從東漢開始，直到梁武帝時，所有的僧侶弟子，均未斷除肉食，到了梁武帝捨道信佛，聽了《涅槃經》以後，便極力主張素食，從他本人開始，並勸一切僧俗佛子，皆斷肉食，他以朝廷的力量，來影響社會，所收的效果，自然很大。從此之後，中國佛教的素食主義，也就形成風尚了。

佛教講慈悲，講平等，以為一切眾生皆有佛性，素食自是應該的，這一美德，不唯應該保持，尤其值得發揚。即使非佛教徒，如印度的甘地是素食主義者，基督教中的美以美會派，也是主張素食的，大文學家如托爾斯泰與蕭伯納，也是素食主義者。佛陀時代受生活環境限制，故許肉食，我們如今可以素食，何不素食？

## 九、五辛

在小乘律中，只講到蒜，《四分律》比丘尼戒單墮第七十條中規定：「若比丘尼噉蒜者波逸提。」又說：「若比丘尼噉生蒜熟蒜若雜蒜者，咽咽波逸提。比丘突吉羅（惡作），式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。是謂為犯。不犯者：或有如是病，以餅裹蒜食，若餘藥所不治，唯須服蒜差，聽服。」

但是有病吃蒜，還有規定，律中說：「若服蒜者，僧伽臥具，大小行處，咸不應受用，不入僧中，不禮佛繞塔，有俗人來，不為說法，請亦不往。應住邊房。服藥既了，更停七日，待臭氣消，洗浴身衣，並令淨潔，其所居處，洒掃淨塗。」

蒜之為物，雖臭而香，不吃蒜嗅到吃蒜者的氣味，簡直能夠沖腦薰鼻，使之頭暈作嘔，但在吃蒜的人，吃時固覺津津有味，吃了以後，也不覺有何惡味。所以中國的北方人，嗜好蔥蒜，是聞名的，即使其他各地，如曾嚐過蒜的「美味」，也是喜歡吃的。其實吃蒜之後，不唯口氣臭，混身都會散發臭氣，特別是大小便，比死屍還要臭！在團體生活中，不應吃，吃了便會觸惱大眾；誦經說法禮佛者，皆不應吃，吃了便失敬意，也失威儀。

吃蒜非淫、非盜、非殺、非妄語，只是有失威儀，所以除了比丘尼，餘皆只是突吉羅罪。但如不為治病，為貪口欲，便去吃蒜，不是出家人的應有態度。如果吃了蒜，仍不避嫌，照常隨眾，上殿過堂，更是不知慚愧。

《摩訶僧祇律》卷三一中說：「服已，七日行隨順法……不得臥僧床褥，不得上僧大小便處行，不得在僧洗腳處洗腳，不得入溫室、講堂、食屋，不得受僧次差會，不得入僧中食及禪坊，不得入說法布薩僧中，若比丘集處一切不得往；不應遶塔，若塔在露地者，得下風遙禮。……至八日，澡浴、浣衣、熏已得入僧中。」

吃一次蒜便應與眾人隔離七天，放棄一切的權利。比丘犯了僧殘罪覆藏，懺悔時，隨其覆藏日數多少，行波利婆沙（別住），如今僅吃一次蒜也要行別住，如果不為治病，那又何苦犯呢？

在大乘經律中，往往皆以五辛並列。

《梵網經》輕垢戒第四條中說：「若佛子，不得食五辛：大蒜、革蔥、慈蔥、蘭蔥、興蘗。是五種，一切食中不得食，若故食者犯輕垢罪。」

在這五辛之中，中國只有前四種，興藁唯印度出產。至於革蔥、慈蔥、蘭蔥，各家註解，頗有出入，但其不外是小蒜、蔥、韭而已。

吃五辛的過失，在《楞嚴經》卷八中說得非常嚴重：「熟食發姪，生啖增恚；……縱能宣說十二部經，十方天仙嫌其臭穢，咸皆遠離；諸餓鬼等，因彼食次，舐其唇吻，常與鬼住；福德日銷，長無利益；……菩薩天仙，十方善神，不來守護，大力魔王，得其方便，現作佛身，來為說法，非毀禁戒，讚姪怒癡，命終自為魔王眷屬，受魔福盡，墮無間獄！」

這是多麼可怕呀！其中共有五點，後面四者，我們除了深信不疑，但也不得而知。至是第一點「熟食發姪，生啖增恚」，是可以得到實驗證明的，如果不相信，可以問問喜歡吃蒜的人，請他們說句老實話，究竟對不對？

## 一〇、酒與煙

酒在五戒中有，八戒中有，乃至比丘菩薩戒，無一不戒酒。但是酒的本身，並非罪惡，故飲酒皆屬遮戒；由於酒能使人犯戒，所以凡為佛子，均應戒酒。

據治安機關的統計，犯罪的媒介，不出女人、錢財與酒。飲酒雖不是犯罪，酒卻最能使人犯罪，三杯一下肚，酒精刺激神經，興奮、膽大、衝動、盲目、沒有了理智，可以強姦、殺人、放火、搶劫、毆鬥、相罵……。

所以酒在大小乘經律論中，無不列為禁戒之一。

《四分律》比丘戒單墮第五十一條中說：「若比丘，飲酒者波逸提。」又說：「比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。」又說：「不犯者，以酒為藥，以酒塗瘡。」



什麼叫作酒？《四分律》中說：「酒者，木酒（果汁酒）、粳米酒、餘米酒、大麥酒，餘有酒法作酒者是。」又說：「酒色、酒香、酒味，不應飲；或有酒，非酒色、酒香、酒味，不應飲。」

《十誦律》中說：「飲醉酒、甜酒、若麴、若糟，一切能醉人者，咽咽波逸提。若但作酒色，無酒香、酒味，不能醉人，飲者無犯。」

《律攝》卷一三中說：「若酒被煎煮，飲不醉人，若口有病，醫令含酒，若酒塗身，此皆不犯。……又無犯者，酒變成醋，飲不醉人，澄清見面，水解為淨，以羅濾之，同非時漿。」

大乘《梵網經》輕垢戒第二條的規定：「若佛子，故飲酒，而酒生過失無量，若自身手過酒器與人飲酒者，五百世無手。何況自飲？不得教一切人飲，及一切眾生飲酒。」

蓮池大師《戒疏發隱》中說：「過失無量者，非但三十五失、三十六失，律中又明十過，更餘經傳所明過失，不可勝舉。」

《四分律》中，所舉的飲酒十過是：「一者顏色惡；二者少力；三者眼視不明；四者現瞋恚相；五者壞田業資生法；六者增致疾病；七者益鬭訟；八者無名稱，惡名流布；九者智慧減少；十者身壞命終，墮三惡道。」

三十五失見於《大智度論》，三十六失見於《四分律》。

說到飲酒的異熟果報，那更可怕！據說共有五個五百世果報，也就是說，因為飲酒，即有二千五百世，受到罪報：第一五百世在鹹糟地獄，第二五百世在沸屎地獄，第三五百世生在曲蛆蟲中，第四五百世生在蠅蚋之中，第五五百世生在癡熱無知蟲中。所以佛在《四分律》中告訴阿難尊者：「自今以去，以我為師者，乃至不得以草木頭，內著酒中而入口。」在《大愛道比丘尼經》卷上中也說：「夫酒為毒藥，酒為毒水，酒為毒氣，眾失之源，眾惡之本。」正因酒的害處太大，自己飲酒，等於服毒自殺，販賣酒類，

也就等於普遍的謀殺他人了。菩薩以度生為本，更不能夠害人，所以《梵網經菩薩戒本》重戒第五條，便是酤（販賣）酒戒：「若佛子，自酤酒，教人酤酒，酤酒因、酤酒緣、酤酒法、酤酒業，一切酒不得酤。是酒起罪因緣，而菩薩應生一切眾生明達之慧，而反更生一切眾生顛倒之心者，是菩薩波羅夷罪。」

在家菩薩，亦不得販賣酒類，否則也是重罪，《優婆塞戒經》卷三中規定：「優婆塞戒，雖為身命，不得酤酒，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹，至阿那含？是名破戒優婆塞。」

酒是飲不得的，也販賣不得的，當然更是釀造不得的。但在大乘菩薩，為了度眾生，可以方便開飲，比如末利夫人為救廚師一命，勸請波斯匿王飲酒，不但無罪，反生功德。不過除了治病（非酒不治的病），除了為度眾生，不得滴酒沾唇。如果只為貪飲杯中物，而來諉說是治病，那便招罪；如果只為放蕩求刺激，並無眾生可度者，自也不得飲酒。

至於「煙」之為物，不算大忌，故在南傳小乘比丘，不唯不戒，並且可以公開吸煙的。在《四分律》卷四三中也有如此的記載：「爾時有比丘患風，醫教用煙，佛言聽用煙。」

可見用煙，是佛許可的，不過需要「患風」，需要「醫教用煙」。唯其吸煙的禁戒性，不若吃蒜的嚴重，更沒有飲酒那樣列為墮罪了。

為了風俗的觀念，我們的社會每以煙酒同列，吸煙者雖不被視為罪惡，但總覺得不吸煙者更值得尊敬，所以佛弟子們，最好還是不要吸煙，尤其是出家弟子，看來總是不太雅觀。

根據醫學的證明，酒中有酒精，會使人中毒，煙中的尼古丁，也能使人的生理受到不良的影響，據英國皇家的九位名醫，經過兩年的研究，證明吸煙是得肺癌的共同病因。我們何必花錢去買毒品來害自己呢？

## 一一、應該注意的飲食事項

有關飲食事項，律文中很多，要求也很多，單是比丘戒中，便有四十五條。我們不必逐條介紹，除了上面所說的各項之外，筆者以為尚有值得注意和介紹的，再予略述數點如次：

### （一）飲水要過濾

佛教主張慈悲，不應殺人，也不應故殺一切眾生。知道水中有蟲，不加過濾，便予煮沸飲用者，即犯殺戒。殺一蟲，便是一次波逸提。所以濾水囊為比丘六種必備的物品之一。

《四分律》卷五二中說：「不應無漉水囊行乃至半由旬（約二十里），若無，應以僧伽梨角漉水。」

《南海寄歸內法傳》卷一中說：「每於晨旦，必須觀水。」又說：「凡濾水者，西方用上白[疊\*毛]，東夏宜將密絹。」又說：「又六月七月，其蟲更細，不同餘時。生絹十重，蟲亦直過。樂護生者，理應存念，方便令免。」

《摩訶僧祇律》卷一八中說：「蟲者非魚鼈失收摩羅等，謂小小倒子諸蟲，乃至極細微形，眼所見者。……不應以天眼觀，亦不得使閤眼人看，下至能見掌中細文者，得使看水，……不得太速不得太久，當如大象一迴頃。」

飲水過濾，不唯護生，也合乎衛生的要求，雖然佛陀制戒，旨在護生。

這一問題在現代化的城市中，不必顧慮，因為城市中的自來水，都已過濾好了的。但在鄉村山野之間的佛弟子們，仍應加以重

視。

## （二）淨食與不淨食

佛制規定，比丘不得自炊自煮，必須沿門托鉢，以免雜役之勞，並除貪求之念。如果自手炊煮，便成不淨食。但也有其例外，有病比丘要吃粥，可在寺內另結一個「淨廚」界，僧團許可之後，寺內的廚房，便成合法。唯仍不許比丘自炊，應由五戒淨人或沙彌代煮，實在無人可求，才可比丘自己動手。

今日的泰國比丘，皆行乞食制，但在寺院中，仍許有廚房，比如淨海法師就讀的瑪哈讀佛寺裡，允許吃素的人，組織素食團，在寺內由一位優婆夷代辦，大家按月津貼伙食費（見《海潮音》四二卷八月號二一頁）。寺中的淨廚，本為病人方便開設，但如齋主來寺內齋僧，亦可啟用。至於早上的小食（粥等），也可在淨廚中辦理，中國寺院中用香伙或稱道人的在家人，炊煮灑掃，實在是對的。

所有食物，時中受了時藥，必須時中食用，否則留到下午，便成不淨食或稱殘食；非時藥在時中受時中飲用，也可在非時受時中飲用，若留到第二天，便成不淨或稱殘食；如果受而過夜與食同宿，便成殘宿食，或未受食而卻與食同宿，便成宿食，均為不淨食，如食便成墮地獄罪。七日藥以七日為限，盡壽藥以盡壽為限，過限即成不淨食。但也有其方便，若施淨人或沙彌，次日反受施，即成淨食；若施僧團庫中，成大眾僧食，亦為淨食；若捨淨廚中，亦成淨食。不過無論施與何者何處，施出之時，不能存有復得受用之想，如存再受用想，仍為不淨食。

後人不知淨食不淨食，對於食物供佛的規矩，也是大謬不然的。大家都以食品（即使是水果）供佛，從早到晚，甚至有以罐頭食品供上幾十天的，但那只是點綴好看，全失供佛本義。佛陀僅是日中一食，上午供佛還說得過去，下午供佛便成失禮，至於讓食品

供在佛前過夜乃至供上數十天者，更不成體統了，佛子不能嚴持不淨食戒，難道也要使佛陀犯戒嗎？其實佛不犯戒，弟子卻是招罪了。

根據律制：

- 1.非時漿必須以水滌淨，才可飲用。
- 2.食果類有五種淨法：火淨（乃至火一觸）、刀淨（破割）、瘡淨（蟲咬腐爛）、鳥啄淨、不中種淨（種植而不發芽者）。
- 3.食根類有四種淨法：剝淨、截淨、破淨、洗淨。
- 4.食莖葉類有三種淨法：刀淨、洗淨、火淨。
- 5.各類食物在食用之前，必須作淨，各依類別，任作一種淨法，便可以吃，否則便是不淨食。

談到供佛，往往看到都以食物的原料，稍加油煎或湯煮之後，不配作料，也不調味，就是硬繃繃生挺挺地供在佛前。這是最不合乎要求的。

我們不是常念：「三德六味，供佛及僧」嗎？輕軟、潔淨、如法，稱為三德。苦、酸、甘、辛、鹹、淡，稱為六味。

我們供僧，都要調味，豈能供佛卻不要調味了？難道說僅用「淡」的一味供佛就夠了？這是非常失敬的事。佛像雖不真的受食，供養者則當至誠以赴。

### （三）僧俗能夠同餐嗎？

演培法師去泰國弘法時，泰國的華僑信徒，每餐不敢與比丘同桌，即使勸請他們勉強同桌，也不敢與比丘共器而食，每一樣菜上

桌，總讓比丘先用小碗盛出先吃，居士們才敢動筷。演培法師說，這是他們「遵南傳教的律制」。（《南天遊化》一二五至一二七頁）

其實傳譯成漢文的律藏之中，也有如此的規定：

《五分律》中說：「不應與白衣共器食。若往親里家，彼言：『我等非他，亦非不淨，何不共食？』聽繫念在前共食，但莫令手相觸。」

這是說，比丘不應與俗人共器食，當時食鉢，可能是指不應與俗人共一鉢食。今時用碗盛菜，共碗吃菜，自也不應。如果俗人不解比丘律儀，勸請共食，為護他心，不得已時方可共食。這是為了比丘的尊嚴，所以如此。泰國既能實行，中國自也大可仿效。若有僧俗二眾，自可分桌而食。

#### （四）俗人可以吃僧食嗎？

這是一個極為嚴重的問題。現時各寺院做法會，信徒們多在寺院中吃飯；有些掛名的居士，也喜歡到寺院中「趕齋」（其實是素筵而非過中不食的齋戒），寺院中也多有兼辦素筵，以供所謂「齋主」（其實是顧客而非供僧的齋主）的需要。

以理而言，凡物一經施捨，即無主權可言。施主供養三寶，即屬三寶所有，如果再予取還，便是取用三寶物了。

但有如下數種人可以接受僧食：比丘的父母貧苦，應先受三皈、五戒、十善，然後聽食，若不貧苦，雖受皈戒，亦不應食僧食；若是病人；若是俗人求出家時；若是被繫縛者；若是懷孕的婦人；若是為寺院工作的俗人，可照工資與食；外道人可以比丘自分中的一搏，置於一處令其取食；畜牲只應與一口。否則的話，施者與食者，兩皆得罪。

當然，這在現環境中，乃是一件難事。為求兩全起見，應有方便之計：1.寺院承辦素筵，可請居士代為出納，由白衣烹調。2.寺院舉行法會，近處信徒回家吃飯，遠道信徒，則不妨比照託辦素筵方法，向寺院的出納居士接洽。飯食錢與供養金應分別支付，不得混同一起。

如此辦法，庶免招致大過，但對寺院住持而言，未免多增一番麻煩。然而，為了不使大家招罪，麻煩一點，誰說不該呢？至於喜歡小便宜而常到寺院中「趕齋」的居士們，能開示則開示，不能開示或不受開示者，當可視同強食，比丘無過，咎由彼取。正信的居士，也不要無故接受三寶的宴請。

若有關於三寶事務的推進，必須與社會各界聯絡而請俗人吃飯者，當可視同供養三寶而方便為之，但此不是律中規定，而是權宜方便。如果不為三寶，而為私人的名聞利養者，絕對不許。

## （五）供養與出生

佛弟子，食時不要忘了供佛。佛教徒臨食念供養偈，不同基督徒臨食念感謝詞。我們是供養佛菩薩，他們是感謝上帝的賜食。兩者的意義，完全不同。佛子臨食不念供養偈，便是目無佛法，不知三寶。所以明末紫柏大師，每餐必先禮佛，然後再食，但有一天，有客人來訪，欣喜之餘，食前不曾禮佛，竟先吃飯，吃了一口，方始覺察犯了過，便在其飯後，自伏佛前地上，命知事人痛打三十棒！持戒如此，能不令人肅然起敬！

即使是在家佛子，也是一樣，如《優婆塞戒經》中規定：「若優婆塞，受持戒已，若得新穀、果、蔬、菜、茹，不先奉獻供養三寶，先自受者，是優婆塞，得失意罪。」

出家人供養佛菩薩，要念供養偈，要禮拜奉獻，在家人供養僧寶，也要如同供佛一樣，最低限度，也得禮請納供，否則即成輕

慢。演培法師在泰國時，有一次接受一位居士的：「跪在地上，手捧奉供。」便覺得：「受了這種供養的，如不做個清淨僧，那罪過實在太大了。」（《南天遊化》一二七頁）其實，唯有如此的供養法，功德才是最大，供養者的虔誠心能夠激發受供者的慚愧心，這是雙重的功德了。但願國內的居士們，也能如法供養三寶。

不過還得出家人的自我尊重，不能自我作賤！出家人應將敬佛敬僧的道理告訴在家信眾，切不可領導在家信眾辱僧，更不能勸請在家信眾犯過。事實上，在家信眾不敬僧，往往是由出家僧人自己造成的！

再說出生食，也就是施給眾生食，中國寺院的佛殿面前——應該是齋堂面前，均有孤魂臺，午供時出食於此，晚課蒙山時也施食於此。這大抵是對的，但也未必合乎要求。

先說出生食的由來：

- 1.過去有一種大鵬金翅鳥，身軀龐大，雙翅一展，即行萬里，但其食量也極驚人，故以海中的龍子龍孫，作為食糧。龍王恐慌而求之於佛，隨取袈裟衣片，纏各龍角，大鵬鳥便不敢吞吃龍族了。但是鵬鳥肚子餓得難受，也來求之於佛。
- 2.過去有一個婦人，因事發願，要吃王舍城中的兒子，後來轉生，果然生在夜叉群中，並生了五百個兒子，每餐皆以王舍城的男女為食。王舍城的人民，求救於佛，佛便以神力將她最小最愛的兒子藏了起來。她也來求佛陀，佛陀說：「妳有五百個兒子，尚且憐惜一個，何況人家只有一、兩個呢？」她說：「但是我和我的五百個兒子，今後再吃什麼呢？」
- 3.過去在曠野地方，有惡鬼，專門吃人，受了佛化之後，便不敢再吃人了，但他也求佛陀，究竟去吃什麼呢？



由於上面三個原因，佛陀宣布今後凡是我的弟子，食時皆當出食施捨，否則便不是我的弟子。

可見佛子吃飯皆應出食，普施以上三類眾生，但卻不是孤魂。餓鬼夜間食，午飯出食，也是吃不到的。所以午供出食時要念：「大鵬金翅鳥，曠野鬼神眾，羅刹（夜叉）鬼子母，甘露悉充滿。」

我們中國出生食，皆在供佛以後，僧食以前。但在《南海寄歸內法傳》中的記載：「未食前呈，律無成教。」出生食應在僧眾行食之後。這也有道理的，僧比佛小，所以供佛在先，異類眾生，不比僧高，應該出生食在後。

另有佛陀成道以後，最初受供，食畢便誦：「所謂布施者，必獲其利益；若為樂故施，後必得安樂。」這是為施主祝願，願施主得益得樂。出家人應該如此。

## 一二、談談「持午」的問題

持午這個名詞，尚有研討的必要，以十二時辰推算，午時是日中十一點到下午一點，如說過午不食，應到下午一點鐘以後才不能進食，其實持齋的是過日中不食，應當稱為到午不食。所以持午一詞，頗為含混不清，叫得並不恰當。照本義說，應稱持齋，因為過中不食是齋戒。但到今天，多半把吃素叫作吃齋，若說持齋，很多人是分不清的。事實上，吃素就叫吃素，絕對不可稱為吃齋。

過中不食，在比丘戒中，僅是波逸提戒，我們生活之中，比這更大更嚴重的問題，還有很多，同在波逸提戒中共有九十條，由於環境的限制，我們所能做到的，實在並不理想。再說佛將入滅之時也曾告知阿難：「自今以後，微細戒可捨。」只因阿難於當時悲痛萬狀，未能問明佛陀，那些是微細戒，弘一大師的推測，「或即指

此」三篇以下的威儀戒而言，亦未可知。波逸提，便是第三篇。所以有人主張：我們的時代與環境不同，過中不食是不必要的。

然而，我們又當明白：從八戒、十戒、式叉摩尼戒，而到比丘、比丘尼戒，無一沒有非時食戒。此戒雖然是輕戒，卻是輕戒中的重要戒，沙彌破了非時食，不得登壇受比丘戒，式叉摩尼破了此戒，應該從頭再受六法。它的嚴重性當可見一斑了。所以弘一大師也主張此戒必持。

藕益大師，勸人持齋，並且列舉十大益處，其綱目如下：1.斷生死緣，2.表中道義，3.調身少病，4.道業尊崇，5.堅固戒品，6.堪能修定，7.出生智慧，8.離鬼畜業，9.不惱檀信，10.不擾行人。

（詳見《寒笈集》四三至四五頁）

在《根本說一切有部毘奈耶》中，佛制：「無事斷食，得越法罪。」比丘不得以斷食顯異，而來沽名釣譽。但是佛制比丘，除了不許非時食，還鼓勵實行頭陀行中的一坐食與節量食。《涅槃經》中並說，進食時應作如食子肉想。由於須借此色身修道，不得已飲食，絕非為了貪求自身的肥美好看而求飲食。

有人講到營養問題，恐怕營養不夠，身體支持不住；有人說晚上不吃東西，肚子餓得難受，甚至會成胃病。

這些都是事實。但如真的有病，七日藥、非時漿，乃至可以吃麵。如果晚上空胃睡不著，佛許吃石蜜，如果會成胃病，要是能有流汁的非時漿，正可減少胃的工作。如說中國不是印度，出家人能有一日三餐的粗茶淡飯，已不容易，那裡去找非時漿？如將晚餐的代價加入中餐，使中餐吃得豐富些，不就成了？同時也不妨訓練控制胃的活動，心理可以轉變生理。據心理學家研究：胃壁會有習慣性的工作時間，一到時間，它便收縮起來準備工作，如果吃一粒糖，乃至吞一口唾液，便可止住胃的收縮活動（普通說的飢腸轆轤）；另外，胃液的分泌，能使食物糜爛，幫助消化，如果胃中沒有食物，胃液的分泌，就可能腐蝕胃壁，而漸成為胃潰瘍或更嚴重的胃穿孔了。然而胃液的分泌，是聽大腦指揮的，大腦想吃東西

時，便會發生「口水直流」的現象，口水便是唾液腺的分泌，唾液腺分泌出來以後，胃液也就開始分泌了，所以有些人由於工作或特殊事故的緊張，便忘了吃飯，也忘了肚子餓，若將色香味俱全的食物擺到面前時，立刻便會感到肚子餓了。

同樣的，若能養成習慣，到了晚餐時，並不想到吃的問題，肚子也就不會餓了，這一點我是試驗過了，而且完全應驗。

營養的問題，是現代化的名詞，迦葉尊者終身持一食，也能活到很大的年歲。不過營養的補充，在凡夫而言，仍是一個實際問題，所以佛陀許可除了靜坐不勞體力的比丘之外，他如：行路人、斷食人、病人、守護人、營作人，均可受持七日藥。七日藥以今日而言，指熟酥、生酥、石蜜、油等，乃是奶類、糖類、油類的高級滋補品了，什麼脂肪、蛋白質、礦物質，以及碳水化合物等，都有了；如加上非時漿，現時可用果子露或用果子粉來沖調，什麼維他命的需要，也有了，要多少卡路里也夠了。何必一定要吃晚飯？再說，佛時凡有客比丘午後到達，均有非時漿招待，以減路途中的飢渴，不吃晚飯又何妨？不過最重要的一點，提倡持齋，並不即是提倡以七日藥及非時漿來代替晚餐，因為七日藥與非時漿的受持，也有限制，若無正當的理由，除了飲水，不得吃任何食物。

有人批評持齋的人說：「持午的人肚子特別大，他們中午一頓，就夠我們吃一天的了，他連晚上的一份也吃下去了，這有什麼稀奇？何必自找苦吃，把胃塞得老大老大的！」

這要請批評者瞭解的，持齋只是持戒，不是賣稀奇，也不是表演節食或絕食，他們為了營養的需要，中午多吃一點，難道就不應該嗎？只要他們的肚子裝得下，多吃又何妨！

最要不得的是持齋者，以持齋為招牌，以持齋來賣道，好像持齋以後就是道行高超似地。故也有人批評：「現在有人持了午，就可以稱為律師了。」這是最最可惡的觀念！持戒是本分中事，戒律很多，僅僅持了一條小戒，便可空腹心高，那成什麼持戒？同時在我國而言，持齋戒的人，未必皆比不持齋戒者所持的戒更多，甚至

有些持齋的人，遠不及不持齋戒者的更值得尊敬。持戒是本分事，憑何值得驕傲？再說，時下持齋者，多半只是不吃晚飯而已，根本不成持齋。時間過了不成齋，無緣而受非時食，不成齋，食後不漱口，不將牙中膩垢清除，不成齋。試問持齋者，真的如法嗎？餘如受食同宿，不受而取食物等等，所犯之罪與非時食相等，嚙嚙均犯波逸提！持了一條不吃晚飯戒，又有什麼了不起？

然而，持戒總比犯戒好，未持齋戒的人，不要反對持齋戒，應該自念慚愧，應該讚歎持齋功德，不要反加輕謗。不持齋不要緊，不要再犯一條惡見罪。破戒墮地獄，破見即成一闍提了！切記切記！

我很瞭解，在弘法奔走的人，不易持齋，在負責寺院職務的，也不易持齋：第一有應酬，第二應酬中的午餐也難準時於日中之前吃完。因為我們中國的佛教，向來不重律制，故一般而言，更無律制教育的常識，如果營事比丘真要持齋，不唯增加他人的麻煩，也將常常斷食！若不發大道心，那是持不成的。但是事在人為，如能普遍地灌輸與提倡，並能得到大家的合作，那是不難辦到的。

說到這裡，我想附帶指出兩個頗為嚴重的問題：

- （一）出家人不持非時食戒，不得為在家人做八戒阿闍梨，凡是為人授八關齋戒法者，必須終身持非時食戒。否則俗人於每月的六齋日，尚且來向出家人求八戒法（其中有非時食一戒），出家人反而不持非時食，那就不合理了。好在我們中國，殊少有俗人持八戒的，即使持六齋日的八戒，也殊少向比丘按日分別求受的。
- （二）出家人不斷殘宿食（曾經接觸過的食物，到次日即成殘食，將食物置於室內共宿至次日，即成宿食），便不能證阿羅漢果，在家人最多只證三果而不及四果，主要即因不能斷除殘宿食。不過佛陀曾

說，末法眾生，雖修道亦無證道者。如今既無證果的可能，這一戒也就不怎麼嚴重了。

### 一三、托鉢與吃鉢

前面說過，乞食之法，乃是印度一切出家人之所共同遵行。外道的出家人是如此，釋尊創教後的出家弟子，也是如此，其中實也含有「隨順風俗」的重大成分。

不過，乞食法門，對於出家人來說，實在是非常適合的。一則出家去食，既然每食行乞，不必為飲食的儲蓄而操心，人皆有其儲蓄的習性，今天準備明天的，今年準備明年的，甚至有「人無千歲之壽，卻有萬年之計」的準備，一有儲積食糧的念頭，貪心也就隨即生起。如果實行乞食生活，這一助長貪欲的念頭，也就自然消失了。再則利用乞食的機會，沙門遊行人間，瞭解人間疾苦，為人間的大眾結緣，並可趁此機會接近人間大眾，教化人間大眾，沙門雖然出家，仍能與人間生活打成一片，同甘共苦，行頭陀行，依次乞食，不問貧富，不別美醜，供養什麼，就吃什麼。雖或有受了許多人家的供養，還不夠一餐之飽，這種生活是艱苦的，然而這樣一來，出家人不與人間隔閡，可使人間大眾多些親近的機會，並可得到人間大眾的信仰與尊敬。中國的佛教，出家人關在山門之內，自炊自食，不與人間接觸，吃好吃壞，人間大眾並不瞭解，甚至有人以為最懶的人才去出家，這樣的佛教，雖然高喊大乘精神，廣度眾生，實際上卻將佛教與人間隔絕起來了。另外還有一種由於乞食而來的好處，那就是身體的運動，佛制戒律不許比丘有跳躍、奔跑與手揮腳踢的行為，但是佛陀鼓勵比丘「經行」，故在每一寺內，均有經行道，即使老病比丘，扶著沿經行道而牽設的繩索，也要經行，這是一種修持法門，但也是一種最佳的運動。至於每天乞食，出外走上幾小時，不也相似於經行的運動嗎。

不唯比丘乞食，佛陀雖有經常的施主供養，或請去赴齋，或由施主送到精舍，或由侍者代取代乞，但是佛陀也時常雜在比丘群中或單獨出外乞食。可見乞食一法，在佛制的出家生活中，是很重要的。

乞食也稱為托鉢，因為乞食所用食具是鉢而不是碗，因為用鉢乞食，可以不使飲食外溢；同時古代的印度，根本沒有用碗的，無論僧俗貴賤，都是用鉢，這是他們的風俗如此，唯有以鉢的質料來簡別僧俗內外。律中指出：如來用石鉢（據說如來成道以後，初次受供，由天神取石，合成一鉢，奉獻如來），在俗白衣用金銀琉璃等的寶鉢，外道沙門用木鉢，比丘應用鐵鉢與瓦鉢。

鉢有大的也有小的，有裝飯的也有裝菜的。鉢的種類有三等：一叫鍵[金\*恣]，二叫小鉢，三叫次鉢。大鉢可有兩個，小鉢放在大鉢內，依次放下，隨容幾何，均可受用。這也好像我們用碗，碗有大小，作用各別。托鉢乞食，實較用碗乞食方便得多。行乞時，鉢可托在手上，置於胸前，也可用布做鉢囊，繫布帶絡於肩上。至於比丘進食，是否必須用鉢，我尚未見律文，但以今日的南傳小乘比丘而言，則也未必盡然，他們托鉢時固然用鉢，如果赴施主之請而去應供時，盤碗盃碟，一概不拒。即如近世律祖弘一大師，他也用的是碗，不過他為清淨，所用之碗，不與大眾混雜。大陸叢林有的用鉢過堂，叢林生活卻多不遵律制。事實上即使為了持戒，必須用鉢過堂，那也是枝末之中的枝末事。當然，如以好心持戒，即使持的小戒，也應歌頌讚歎的，但如持了小戒卻鬆了大戒——四棄十三殘，那就不該了！

托鉢生活是出家人所值得提倡值得恢復的，但是佛教傳到中國，正像橘樹過淮變了質，傳來的是佛的大法，卻將佛的生活規則遺失了——其實是中國佛教未能接受佛的生活規制，一味講大乘行的權巧方便，小乘行的律制生活就始終沒有徹底遵行過，即使是以持律而名，並對中國律制有大貢獻的諸大律祖，也未遵行此一托鉢的遺規，大家都以為環境和風尚不同，所以行不通！

今日的臺灣，固然沒有托鉢比丘，但也有人希望能過托鉢生活的，我很贊成這種希望，尤其今日臺灣的比丘並不多，向信徒化齋，信徒的負擔也不會太重。不過於開始之時有幾樁困難：第一，比丘與信徒皆不知應供與奉供的規矩。第二，中國比丘持素食，又多不持過中不食，將使應供者與奉供者均有不便。第三，每天托鉢是很辛苦的，托鉢而得的飯菜，也是不能全合自己口味的。

不過事在人為，如能發大真心，踐履佛制，當可克服一切困難，而能完成理想制度的。

說到托鉢，因為距離佛世遙遠了，不唯中國比丘不能如理遵行，即在泰國的小乘比丘，也未能夠絕對遵行，佛制比丘不得不結淨廚界便在寺內炊煮，比丘也不得自己炊煮。但見《海潮音》四三卷四月號，淨海法師的報導：「因為泰僧有些日子托鉢不夠吃，或者有時不出去托鉢，所以每一個比丘和沙彌，都自備煤油爐和小鍋等。」又說：「出家人平常也自己加菜，派寺中的俗人去市場買已被屠死的魚肉及蔬菜回來煮。」這於嚴正的佛制而言，是不合要求的。但是他們更比我們合乎要求者，乃是事實。

這篇文章，到此可以結束了。我以「但願如此」的心情寫了出來，未是之處，容有難免，尚祈尊長之輩教正之。

（一九六二年四月九日稿於臺灣美濃朝元寺，《海潮音》四三卷六一八期）

## 論經懺佛事及其利弊得失

一種宗教之能激發其教徒的宗教情緒，往往是賴於宗教生活或宗教儀禮的推動；宗教徒之能夠由其一己之信心，而感通諸佛菩薩或上帝或鬼神的靈驗，往往也是導因於宗教儀式的實踐，例如：祈禱、禮拜、持誦、觀想等的媒介。所以誦經禮懺，並非屬於佛教的特色，佛教有誦經、有懺悔、有禮拜、有祝願，基督教（含新舊兩

教）也有，伊斯蘭教也有。因此，如想確認佛教具有宗教的功能，如果還希望佛教徒們保留若干宗教家的氣質，那麼對於經懺佛事的問題，談修正則可，若言廢除則斷斷以為不可。

## 一、經懺非佛制

經懺佛事，在時下聽來，總覺是個不太高尚的名詞，總覺得比不上講經說法，能夠令人肅然起敬。所以儘管有人要求繼續維持下去，但也有人不時透出幾句埋怨的呼聲。事實上，經懺佛事不是創自佛教的教主釋迦世尊，經懺佛事的出現卻是由於佛陀的應化人間而來，不過不在佛陀的當世，而是在佛陀去世或入滅之後。在佛的時代，佛陀不但不主張繁文縟節的誦經儀式，根本無經可誦。甚至佛陀的創教，目的正在反對婆羅門教那些繁瑣的宗教儀節，宗教師們為了應付這些繁瑣儀節，便專習儀節而不求儀節內容的宗教義理了。所以宗教的儀節，一變而成了迷信的排場，只知虛應，不求實際。於是那些宗教師們脫離了宗教的虔誠與宗教的聖潔，除了他們的職業是宗教門庭中的導具之外，漸漸地，他們的生活，便毫無一點宗教的氣質可言。尤其宗教的傳統觀念，使他們早已成了社會之中的特殊階級，因此，也更容易走上腐敗一途。一種宗教，如果到了這一地步，它的接受自然律則的淘汰，乃是意料中事，假使沒有原始的真理或價值，作為它們中興復活的動力，它們便將與人類的歷史做永久的告別。比如希臘、巴比倫以及各種原始民族的教派，到目前為止，多已成了歷史的陳跡。

我們從各種跡象去看，至少在佛陀的當世，並沒有也不主張弟子們專靠誦經禮懺，作為一種行持方法的。當時雖有誦經的人，但那是誦來教人如法修行。誦經最有名的，要算是阿難尊者了，他在佛滅之後，由摩訶迦葉所召集的大會中，向九百九十九位大阿羅漢（連他自己共為一千，亦有說是五百人的），宣誦佛在世時所說的一切法要，那就是佛教史上有名的「第一次結集」。在第一次佛經的結集之中，好像還沒有作成筆錄的文獻，此後佛教徒們，學佛聞



法，都靠口頭傳誦，就這樣，大概傳誦了一個並不太短的時間，然後才有成文經典的出現。最初為求佛法，必須請人背誦，為了使得學的人，深深記住，所以教的人，將其所知的某部或幾部經典，一遍又一遍地重複背誦，學的人也一遍又一遍地跟著重複朗誦，這大概就是反覆誦經的起因。演變至今，就覺得誦經的遍數越多，功德也就越大了。不過這一觀念也並不錯（後面將加討論）。其實像這種情形，豈獨佛教如此，基督教的四福音，伊斯蘭教的《可蘭經》，都不是耶穌及穆罕默德的當世就有的。傳說穆罕默德一手執《可蘭經》一手執寶劍，用武力傳教，其實那不是穆罕默德，而是他的後世信徒。穆罕默德，執劍傳教是有的，但其本人並未手執《可蘭經》。正如儒家的《論語》，並非孔子的手筆，只是其門人所記孔子的言行錄。當時孔門的弟子，並沒有《論語》可讀，後世的儒生，卻非讀《論語》不可。並且不怕多讀，讀一遍有一遍的受用，讀一遍有一遍的啟發。那麼佛教的經典以及佛教徒的誦經，自然也屬於同樣的道理了。

## 二、實踐與簡單

不過，凡是一樁事物，有它新生的因素，有它成長的因素，也必有它衰敗的因素，日久成習，習久成弊，積弊成非，這是世間法則的必然現象。好像我們人類，從初出母胎的嬰兒，經過童年、少年、青年、壯年、老年而復歸於一死，如果根據物質不滅、靈魂常在的原則，一個人的死去，也正是他另一次新生的開始，如同我們穿舊穿破了一件衣服，必須再換一件新的穿上。佛陀的出現應化，革除了婆羅門教的腐敗，重在實踐，重在簡單。佛陀初期隨處說法，隨處即是道場，佛在隨處坐下，隨處便是獅子之座。他不選擇地點，只要機緣需要，隨處都可說法，總有千萬凡聖弟子圍繞，諸天菩薩種種寶物莊嚴供養，那種絢麗宏偉的場面，實在不能稱為簡單。再如王舍城的竹林精舍，舍衛國的祇園精舍，都是非常莊嚴宏偉的道場。但這不是佛的本意，我們知道，佛陀生在藍毘尼園的無憂樹下，修道在雪山的野外，成道在尼連禪河邊的菩提樹下，初轉

法輪於鹿野苑中，開宣華嚴法會於屍陀林中，涅槃示寂於拘尸那羅城外的峯羅雙樹間。可見，佛陀的一生，與林間，與樹下，特別有緣，中國唐代禪宗祖師創建大眾修持的道場，稱為叢林，這也可能是其原因之一。那麼佛陀當時的佛事，中國初期的禪門，可能表現得最為接近，所謂擔水砍柴，舂米洗碗，日常的生活，無不都是佛事。然而另一方面，由於經典的傳誦，由於虔敬的表達，漸又使簡單的切實的佛教，演成了儀節與義理並重的佛教，再演變而成只行儀節不重義理的佛教；到最後，僧徒們便將經懺佛事，當成了餬口的營業。到此地步，佛教的衰微，也就難免了，革新的呼聲，也就出現了。這在世相的變遷上，好像是必然的行程，也是意料中的結果。所以我們不必驚訝，不必哀嘆，但看我們能不能擔起中興奮發的任務，做一番改革，做一番澄清。

### 三、讀誦禮拜與益生薦亡

我們在大乘經典之中，差不多每一部都會看到，諸佛菩薩鼓勵並讚歎受持、讀誦、書寫、禮拜，以及為他人說的無量功德。每說凡為經典所在之處，即是如來法身所居之地，亦為如來舍利塔廟所現之境，所以讀經的人，等如佛陀的再次說法，也同阿難口誦「如是我聞」的當時，同樣的莊嚴，讀經者於讀誦之時，彷彿親臨佛陀時代的各大勝會。佛陀時代的常隨弟子，因其根機深厚，所以每逢一次法會，每聽一次開演，就有很多弟子證得各種聖位聖果，所以佛陀也不必再將同樣的經典，重複宣說。事實上，佛陀說法四十餘年，演教三百多會，雖然沒有重複過一部經典，佛法的內容，往往總是三法印、三學、四諦、六度、八正道、十二因緣，加上依報正報、四聖六凡、生死涅槃等等，故也沒有重複開演某一部經典的必要。再說所謂經典，在佛的當世，根本沒有成文，佛陀只是隨緣相機而說，絕不會肯定那一部經是最好的，那一部是次好的，所以經中要說「深入經藏，智慧如海」，並非教人僅僅捧住某一部經來死讀死誦。當然，如果我們在經藏之中，涉獵一番之後，覺得某部經典或某幾部經典，最合自己的胃口，因為我們根機淺薄，那是不妨

專門反覆讀誦它們、禮拜它們的。那時，我們多讀一遍、多禮一拜，將會多一分的收穫，漸漸地由於讀誦禮拜，而能化經中之境於身心之內，化此身心而通感通達，乃至通透於諸佛的性體。至於一般人的盲目讀誦，不解經義，只求功德，如果不能由於讀經而放下散心入於定境，或藉懇切的虔誠而感應神靈，那他除了薰習作用的一點所謂功德之外，並無多大的意義。

佛教誦經禮懺，在原始的乃至小乘的，多不如中國大乘佛教之來得隆重，就尊法崇道的立場說，身為中國人的佛教徒，應該感到欣慰。因為佛教來中國，自成一個形態，而成為純中國的佛教，中國佛教的經懺佛事，也與其他國家的佛教不同。經懺佛事的起源已如上述，佛教來到中國的初期，所做的佛事，大多是譯經的工作，甚至把誦經講經的事，也合併在譯經之時舉行。比如鳩摩羅什法師及玄奘法師，他們的譯場，同時也就是講堂，主譯的人，往往手持梵本經卷，口宣漢譯經文，邊譯邊講，邊加研究，邊予指導，所以主譯者既是譯師也是導師，助譯者既是譯員也是弟子。至於專門讀經，那是經本譯出之後的事了。不過我們可以肯定，讀經或誦經的最初，目的是在自修，至於受雇於他人的所謂「得人錢財，與人消災」或「超薦亡靈」的讀經誦經，既不是原始佛教的色彩，也不是中國初期佛教的形態。因為中國的社會，先已有了道教的流行，佛教這種「消災」與「薦亡」的佛事，非常可能是受了道教所謂「作法」的刺激，所以應運而生，以資抗衡道教，免得道教在這方面優勢獨佔（此係個人的假設，究竟是不是如此，尚待做進一步的考證）。因此，直到目前，如《水陸儀軌》，雖經唐之法海、宋之四明、明之雲棲等數度刪增，它的文字之中，尚有一些道教的觀念。然而筆者又可肯定，凡以虔誠懇切，感念求法之心來讀誦經典，他必能有得於心，有了心得，他又必不甘心永滯於讀誦的一個境界，必定會油然而生起弘法度生的利他精神；所以小乘人的不會永停於自利階段者，原因也在於此。否則的話，似乎也可反證，他雖讀誦經典，等於沒有讀誦，正如拳擊虛空，沒有反應，等於不擊；同時也可證明，讀誦的目的僅為利養，並不在乎求法。

上面說到中國佛教之有消災薦亡，可能是受了道教的影響，但是中國佛教之有薦亡法會的開始，有史可考的，則起於梁武帝蕭衍，最有名的梁皇寶懺及水陸儀軌，都是梁武帝時代的產物。發起於梁武帝，助成於同時的寶誌公大師。誌公大師，傳為大士菩薩化身，應化當時，頗能顯示神異，所以梁武帝迎供之後，每有疑異，必請誌公相議。相傳梁皇寶懺之由來，係因武帝懷念皇后郗氏之亡，郗氏轉墮巨蟒之身，求乞超度。詢以誌公大師，誌公則說：需要禮佛懺悔，為其滌除罪障業垢，方可拯拔郗氏皇后。於是梁武帝便禮請誌公從諸多佛經之中，採錄諸佛菩薩名號，其中懺文，全為佛說法語，削蕪取菁，共成十卷。以我們現在來看，《梁皇寶懺》的內容，的確可誦可讀，可禮可閱，除了聖號的插入，實即一部綜合性質的佛經，所以相傳至今，禮誦不衰，而且常有靈驗。再說

《水陸儀軌》的緣起，據說是梁武帝在夢寢之間，有一高僧示夢，教他普度水陸儀軌有情，一切含靈，所以他在寶誌公的協助之下，遍覽大藏，以〈無量威德自在光明如來陀羅尼〉為其中心，製成《水陸儀軌》。故以《水陸儀軌》的內容來看，實即是瑜伽焰口的擴大。焰口之產生，是由阿難林間習定，觀音大士化餓鬼王身，告訴阿難，三日之後，當墮餓鬼道中，阿難急向佛陀請示解救之道。佛陀即以佛在過去無量劫中，曾做婆羅門時，於觀世音菩薩及世間無量威德自在光明如來之所，所受〈無量威德自在光明如來陀羅尼〉法，授予阿難，命其加持此一陀羅尼法七遍，能令一食變成種種甘露飲食，即能充塞法界，能使無量恆河沙數一切餓鬼，及婆羅門仙，異類鬼神，皆得飲食飽滿，並能解脫苦趣，超生天界，或得聖果。能以此一廣大布施的功德之力，便可使得行者，福德增加，壽命延長，此是消災植福延年益壽的最佳法門了。所以〈水陸綸貫文〉的開頭便說：「面然興權，真是所謂冥被阿難，我佛慈濟，開演妙法，此最初施食之大因緣也。」根據雲棲大師《竹窗隨筆》中則說：「昔白起以長平一坑，至四十萬，罪大惡極，久沈地獄，無由出離，致夢於武帝，武帝與誌公諸師，議拔救之策，知大藏有水陸儀文……而今藏並無其文。」可見面然興權，佛授阿難施食的法門，傳來中國很早，後來失佚了。因為我們知道，焰口施食，現在藏經中最早的漢譯，是出自唐代天寶年間的不空三藏之手，叫作

《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》。但是水陸儀文的內容，又

像是焰口的擴大，《水陸儀軌》的製成，卻遠在焰口之前的梁武帝時代，相差約二百年的光景，那麼雲棲大師所說，梁武帝時，即知大藏有水陸儀文，也可能是真的。不過梁武帝以後的《水陸儀軌》，已是出自梁武帝及誌公等諸師的重製，而不同於先前的水陸儀文者，也是真的。否則《水陸儀軌》的來歷，便沒有基礎了。

## 四、祖師廣修經懺非為僧眾餬口

我們看梁皇寶懺、水陸儀軌、焰口，身為一個佛教徒，實在不敢主張廢棄，其中除了有些觀念已不適合今日的時代之外，它們的文字都很優美，情意都很深切，尤其我們如果還能不以為禮佛持咒是一種迷信或浪費的行為的話，我們不但不該反對，並要更加讚歎。在中國佛教史上，提倡經懺佛事最為積極的人，要推雲棲大師。甚至有人明知若干經咒如：《血盆經》、《胎骨經》、《高王觀世音經》等是出於中國民間的偽造，文字拙劣，義理不暢，但因這些頗受民間傳誦，並且時有靈驗，所以也加羅列；因其以為，文字雖出偽造，諸佛菩薩聖號，卻是出於佛經，所以仍有靈驗可觀，所以不敢妄自廢棄。唯因由於經懺佛事而流為僧眾的營生職業之後，僧眾天天應赴，精神不能集中，身心勞於疲憊，經懺佛事變成虛應塞責，住持以此作為生意般經營，僧眾則以此為餬口的生計。於是僧格尊嚴掃地，佛門精神蕩然。因此就有一些人們批評雲棲大師不該提倡經懺佛事，延留至今，竟是流毒沙門，成為佛教衰頹之禍因。不過我想，雲棲廣修經懺法要，目的是在弘揚聖教法門的自利利他，並希以此利及法界之內九種十類，一切有情，同得解脫，共證菩提，實出於菩薩救世的大慈悲心，至於經懺佛事的流弊，諒非雲棲大師所曾料及。

## 五、勿落原始宗教的泥沼

本來，佛教的經懺佛事，是用來自修的，不是用來超度亡靈的，雖在自修之中，迴向功德，普為四恩三有，不為自求福報。但是自修出於自動，有人布施，固要自修，無人布施，也要自修。所以受請於人而去誦經禮懺，並且掂斤看兩，講好人數，說好一人幾炷香，一炷香多少時間，一人多少錢，一堂佛事多少錢，這種現象在佛陀時代是看不到的，也是佛陀極端反對的。然而人類宗教的最初形態，是巫師或祭師，原始的人類，一切的禍福苦樂，都委命於他們，他們的職掌，便是禱福禳災。人類需要宗教的安慰，也在於此。人類總希望有一些能夠感通於神明的宗教師，來為他們祈求，將他們的願望通過宗教師的媒介，而達於神明，神明便可為他們消災降福，為他們解決問題，幫助他們表達對於生者的恩義，對於死者的懷念，對於神明的敬意。這種觀念，在人類的潛意識中，直到現在，仍未消滅，這也正是人類之中尚有宗教存在的主要因素。所以佛教傳來中國之時，並沒有度亡的佛事，到了梁武帝時，由懷郗氏皇后的去世，而創製《梁皇寶懺》懺本。即如水陸儀文，或者傳譯於梁武帝之先，但水陸之由，起於阿難施食，以理推之，阿難施食之時，除了他本人依法加持〈無量威德自在光明如來陀羅尼〉法之外，似乎沒有第二人乃至第三人參加的必要。至於水陸道場的內壇外壇，人數眾多，組織繁複，規模龐大的所謂無遮大會，實非佛陀時代的本來面目，而是梁武皇帝的虔心供養。以其君主之尊，一國之富，來莊嚴此一水陸道場，自屬應然。不過我們可以斷定，經懺佛事之應用於度亡法門的專課，乃是創自梁皇武帝，但那也是出自原始人類對於宗教要求的同一情緒。這對後世的中國佛教來說，其利實不足與其弊相抵相衡。

佛教本不是原始的宗教，也不負有原始宗教的使命，但是自有類似情形之後，也就降下一格，迎合了原始宗教的要求。更不幸的，一到後來，竟爾急轉直下，一瀉千里，佛教的僧眾，多從人天師範的寶座上，跌下了巫師或祭師的泥沼，甚至不如巫師、祭師地位的受其社會之尊重。事實上，佛教可以不必同流於原始的宗教，因為佛教的僧眾，絕不同於巫師；巫師皆以神明的代言人或化身自居，他們自處於超然的地位，只承認他們才有能力與神明接近。佛教的觀念，主張人人平等、眾生平等，只要工夫到家，僧眾固可感

應諸佛菩薩，並且可以自我昇拔於諸佛菩薩的地位，人人也可感應諸佛菩薩，並也可以自我昇拔於佛菩薩的地位。僧眾與一般人的不同之處，是在教導一般人去如何感應諸佛菩薩，如何自我昇拔於諸佛菩薩的地位，僧眾絕不可能大權獨攬，獨力經營經懺佛事；為求超凡入聖，僧眾固該誦經禮懺，一般人也該誦經禮懺。一般人之供養僧眾，絕不是為了將自己乃至親屬死後的前途，委諸僧眾，而是為了僧眾能夠教導自己如何才可於死亡之後，不致墮落三惡道中。這同樣是宗教的要求，但已不同於原始的宗教，而是原始宗教的升拔。

## 六、現行佛事的經與懺

我們看，現行而被僧眾們經常作為消災薦亡植福延壽的經懺，不出水陸（已少啟用）、焰口、梁皇寶懺、水懺、大悲懺、淨土懺、藥師懺、地藏懺，及《華嚴經》、《法華經》、《金剛經》、《心經》、《阿彌陀經》、《地藏菩薩本願經》等等，其中的懺文都是中國人編製的，水陸儀軌與焰口，雖有它們原始的依據，但也出自中國人的眾力糅合。水陸儀軌由阿難開始，經寶誌公、梁武帝、法海英公、長廬曠公、四明東湖志磐法師、雲棲蓮池大師、源洪法師，以及東坡蘇文忠公、東川節推楊公等的數度修輯，潤文闡揚，才存今日的面目。焰口與水陸同根，由阿難發源，經不空三藏於唐時天寶中譯出（其實是口述）《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，阿闍梨節之為《瑜伽集要焰口施食儀軌》，海上增益科儀，天機節去繁蕪，雲棲重加修訂，目前國內所用《瑜伽焰口施食要集》，則為寶華山癸酉年修正本。可見焰口施食，變遷更改好多次了。今在《大正藏》中，有關焰口施食者，有如下數種：《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》、《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》、《施諸餓鬼飲食及水法》、《佛說甘露經·陀羅尼咒》、〈甘露陀羅尼咒〉、《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》、《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》、《瑜伽集要焰口施食儀》、《佛說施餓鬼甘露味大陀羅尼經》。



其中內容，長短不一，有的很長，包括咒品文相乃至手印觀想，有的僅僅一個短咒，然其本質，大致相同。我們由此可見，佛法的流傳，同一經本，同一出處，流之越廣，傳之越久，膺本或異本也就越多，弄到最後，甚至不知究竟那一版本最近原始的稿本。好在不出佛法的大體，全部都可算是佛法。佛口親宣的是佛法，諸大菩薩，古德先賢，所說所製者，也是佛法。所以除了經典之外，諸部懺儀，皆為我國歷代帝皇高僧所作，不過除了《水陸》、《焰口》、《皇懺》之外，皆為自修之用，如《三昧水懺》，是唐朝懿宗時代的悟達國師，以迦諾迦尊者化示三昧法水，洗除他的人面業瘡之後，便作懺法，朝夕禮誦，以消宿世怨業。宋代四明尊者知禮大師，根據伽梵達磨所譯的《千手經》，作成《千手千眼大悲心陀羅尼懺法》，簡稱大悲懺。宋代慈雲懺主，根據《無量壽經》、

《大彌陀經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》等製成《往生淨土懺願儀》，也是備作學人自修之用，並且規定，共修此一懺法，多者十人，再多則不可。行此懺法，非常嚴格，唯恐行者失之流弊，特於懺儀之前，提出十項規定，果真如法而行，不難一心不亂，花開見佛。藥師懺是本著《藥師經》而來。地藏懺是明代八不道人靈峯藕益大師智旭所述，因他本人，是在二十歲的那年冬天喪父，及聞《地藏菩薩本願經》，便發出世之心，故在出家之後，深敬地藏本願，切念地獄眾苦，便以《大乘大集地藏十輪經》、《占察善惡業報經》、《地藏菩薩本願經》，製成《地藏菩薩懺願儀》，以期大眾，共洗先業，克求聖果。在此我們可以明白，先賢古聖，製作懺法，不是為了後世僧眾造飯票，而是出自大慈悲憫的本誓願力。後世佛子自甘墮落者，實在無理遣過於先賢古聖的製作懺法。再說經典，嘗說不讀《華嚴經》，不知佛家的富貴，八十卷《華嚴經》，如能透底通達，便可事理無礙，理事無礙，事事無礙，不是正等正覺，也是登地菩薩了，所以讀誦《華嚴經》，往往可以開大智慧，得大靈異。《法華經》七卷二十八品，讀誦靈驗更為卓著，例如天臺智者大師，修習三昧，誦經至〈藥王菩薩本事品〉，豁然大悟，寂而入定，親見釋迦世尊的靈山一會，儼然未散，獲一旋陀羅尼，自是以後，照了《法華》，如曦和之臨萬象，達諸法相，似清風之遊太虛。《金剛經》、《心經》是佛教闡釋因緣生法，性本空如的要典，能夠全部受用，便可進入一真法界；不要說全部受



用，如果心誠意淨，即使聽聞一句一偈，也能一念頓悟。例如禪宗六祖惠能大師，他聽五祖講《金剛經》至「應無所住而生其心」句，豁然開悟。《阿彌陀經》是修習淨土法門的要典，《藥師經》是懺除罪障的要典；一攝彌陀願海，一歸藥師願海；一求西方淨土，一望東方淨土，都是極好的修行法門。至於《地藏菩薩本願經》，要在闡揚地藏菩薩本誓大願：「眾生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛。」所以地藏菩薩最易接近，所以《地藏菩薩本願經》上要說：「閻浮眾生，於此大士，有大因緣」，只要一讚禮，一聞名，一讀此經，便有無量福報，終至必出苦輪。

由上看來，經懺佛事，並非壞事，相反的，如果不是經懺佛事，我人的信佛學佛，也就無從生根著力。主要在乎經懺佛事，不得視為營生的工具，而是要將經懺佛事當作我人通向成佛之道的橋樑，我人應在經懺之中體認成佛之道的種種方法，以期學佛所學，行佛所行，達於證佛所證的無上佛境。

## 七、焰口內容及佛事要求

最覺得荒唐的是，我雖曾由經懺生活之中打滾過來，但對經懺佛事的內容及其意義和義理，卻完全不懂，我只曉得人家如何念得好聽、唱得好聽，我就學著念學著唱（如今時隔十多年，嗓子、中氣，以及那些本領，都已不行了），我曾問過一位在小廟上掛頭牌，並在寶華山當過維那的師父：「瑜伽焰口四字怎麼講，放焰口為啥要戴毘盧帽？」他的回答是：「阿彌陀佛！我能說法，老早就做法師了，還會在這裡做經懺鬼子嗎？」（也許是他的客氣）不過這次當我再度出家之時，年已三十，知見已較寬廣。初以客串身分在焰口臺上站空班時，內心非常痛苦，自己不解焰口，竟來超度亡靈，豈不反叫亡靈咒罵！但是跟著大眾一字字、一句句、一頁頁、一段段，唱念下去，邊唱邊念，邊去體會其中的義理所在。首先迎請諸佛菩薩，接著供奉諸佛菩薩，念著緣起文，又念到召請十方，盡虛空界，三塗地獄，乃至諸天鬼神，以淨甘露，滋潤身田，永離

邪行，皈敬三寶，身常清淨，證無上道；又念到各種咒印：變食、召鬼、破地獄、開咽喉、摧罪、破業、懺悔、為鬼說皈依、為鬼受戒、為鬼說法，而到一切孤魂洗腳上船、同登慈航、共向成佛之道揚帆為止。凡此，以密法為主，顯教為從，以三業相應（即瑜伽之意）為方便：結印、持誦、觀想。作法者果能心誠意切，登上三昧耶密壇（焰口臺）之後，三業清淨，一心專注，必有效應可觀。所以作法者的資質，各本之中，均有明文限制，試舉數例如下：

佛告阿難：若欲受持施食之法，須依瑜伽甚深三昧阿闍梨法。若樂修行者，應從瑜伽阿闍梨學，發無上大菩提心，受三昧耶戒，入大曼拏囉得灌頂者，然許受之。受大毘盧遮那如來五智灌頂，紹阿闍梨位，方可傳教也。若不爾者，遞不相許。設爾修行，自招殃咎，成盜法罪，終無功效。若受灌頂，依於師教，修習瑜伽威儀法式，善能分別了達法相，故名三藏阿闍梨，方得傳斯教也。（《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》）

瑜伽法門，皆從梵書字種起觀，出生一切廣大神變，普利有情。此本首刊二十字，行者切須觀想純熟，才可登壇作法，其字結構，均有天然軌則，不容毫髮差殊。（《瑜伽焰口施食要集》卷首）

然必三業相應，道行高隆，精研熟練，方能自利利他。不然，罹咎弗少。（《瑜伽焰口施食要集．序》）

若請法齋主，與作法諸師，各皆竭誠盡敬，則其利益，非言所宣，譬如春臨大地，草木悉荷生成；月麗中天，江河各現影象。故得當人業消智朗，障盡福崇；先亡咸生淨土，所求無不遂意。並今歷劫怨親，法界含識，同沐三寶恩光，共結菩提緣種。若齋主不誠，則出錢之功德有限，慢法之罪過無窮；僧眾不誠，則是鼓橐籥以為經，交杵碓以成禮。於三寶龍天降臨之際，作鹵莽滅裂塞責之行，其不至罪山聳峙，福海乾枯，生罹災禍，死受譴謫者，何可得也！（《甲子重刻水陸儀軌．印光大師序》）

我們如果看了以上的四段徵引，再替人家做佛事，恐怕就有戰戰兢兢的感受了，無怪乎在現行的焰口本中，召請條理，也有一條

是：「一心召請，出塵上士，飛錫高僧，精修五戒淨人，梵行比丘尼眾。黃花翠竹，空談祕密真詮，白牯鰲奴，徒演苦空妙偈。嗚呼！經窗冷浸三更月，禪室虛明半夜燈。如是緇衣釋子之流，一類覺靈等眾。」

事實上，能夠是五戒梵行，空談祕密真詮，徒演苦空妙偈的出家人，已經是可以的了，一般的應赴僧眾，還不到這一境界哩！說來也真痛心。其實，我們若在經懺之時，果能身敬，口誦，思惟，三業清淨，三業相應，不愁不能感應諸賢聖眾，不愁不能懺悔業障，比如大悲、淨土、地藏各懺之中的懺悔發願文，誦來都能使人感激不已，甚至痛哭流淚。但是佛事而形同演戲之後，這些宗教的情緒與宗教的功能，也就蕩然無存了。

## 八、我的看法與建議

我們都知道，經懺佛事之被廣多僧眾，取為衣食之資，作為販賣之具，不以今日為始，乃是由來已久。懺法之興，多在唐宋以後，禪宗本無懺法，後亦相繼崇效，一則以維持門庭，次則以集體修持，再則以接引初機。佛陀時代，諸大弟子，分化各方，乃以言教身範，深入民間，恢弘佛道。我國唐宋以下，高僧賢德，固然代有人出，然而僧眾之間，中下根器者，究屬絕對的多數，他們無以為生，無以弘化，但知誦念禮拜，民間信之，則延之請之，邀至其家，超薦先亡，植福延生，遂而相沿成習，相習成風，所以民間中下階層，往往由此而知有佛教，漸而接近佛教者。所以應赴一門，雖為眾弊之流，亦有善端所在，不可一概抹煞。即到今天，請和尚尼姑超薦先亡的，多半不是皈依了三寶的正信佛子，但他們既能上廟做佛事，最低限度絕不是外道的信徒，在他們的情感上，總還承認信仰著佛教。如果佛門之中，一旦中止了經懺的應赴，勢將拒絕了許多人的入佛因緣。

但是，不能因了開刀會痛，便讓毒瘤永遠留在心腹之中，時至今日，有懷抱的諸山長老，該為著佛教的前途作想，該為經懺佛事重加改革一番。據我所知，今日臺灣的佛教界，無論是長老，或者是青年，對於經懺佛事的應赴，絕無絕對的好感，可是只要齋主上門，無不欣然歡迎，為的是希望替常住增加一些收入；雖不主張青年僧眾混跡埋葬於經懺佛事之間，但如能夠幫忙自家的佛事，又覺得非常高興，這實在是一種極端矛盾的心理。然為「現實」問題，或也無可厚非。同時，多數的青年僧眾，如果不是「經懺」的收入，往往即使是衣履郵資，日用必需，也將成為問題。不過，若非物質講求，似仍過得去。否則一旦落入「經懺」的職業圈中，勢必意志散漫，毫無奮發的信念了。

即使是在如此的情形之下，我仍希望提出自己的建議：

- （一）各道場盡可能皆以弘法為要務，盡可能都以信施（不是賣買）來維持。不得已而非做「經懺」不可者，則佛事是齋主與僧眾雙方的修持，凡做佛事，僧眾固該如理如法，虔敬以赴，齋主合家，也該跟隨僧眾，參加禮誦，以其超薦先亡的機會，共浴佛教的甘露法味。最低限度也得於佛事之中，增加一個節目——向齋主說明佛及佛事的大意。唯有如此，庶幾不將僧眾，當作計時賞酬的工人同等看待，庶幾不失佛事之為佛事的莊嚴。
- （二）青年僧眾，應該立志，精進努力，刻苦以赴，在艱難困苦之中，為個人開創前途。個人都有前途，佛教就有前途，既成就了個人，同時成就了佛教，尤其還是成就了我們的社會，乃至一切的眾生。只要自己能吃苦，不怕未來沒前途，不愁生活不下去。

## 九、結語

佛事總是要做的，不過，理想的佛事，絕不是買賣，應該是修持方法的實踐指導與請求指導，因為僧眾的責任，是在積極的化導，不是消極的以經懺謀生。但願我們的時代，是中國佛教史上的一個轉捩點，是一個新紀元的開始，不是舊時代的苟安，或是更糟的延續。如果擔心佛事的改良，影響到經濟的收入，我想，只要做得認真，行得合理，那是無關緊要的。再如擔心一家改良，別家不改，會在某種觀點的競爭上失利，我想，只要做得好，不怕不識貨，只怕貨比貨。或者也可就此問題，各地區分別召集諸山會議，採取同一步調。事關佛教的興廢盛衰，願我寫下一萬餘言，不是拳擊虛空，希望有點酵素的作用。

最後謝謝浩霖法師，浩師知我要寫本文之後，特將《水陸儀軌》會本，冒著暑熱，親由臺北市送到北投山上，借我參考，盛情高誼，至為感人。

（一九六〇年九月一日，《今日佛教》四一期）

# 佛教的男女觀

## 一、引言

我相信凡是看到這篇文章的人，都會對我標的這個題目感到興趣，因為除非已經證到聖果，階登聖位的人，否則對有關男女的問題，常會引生或多或少的興趣。這一心理的自然趨勢，也正說明了我們欲界眾生的煩惱無明，是以淫欲為其主因。但是我要指出，這個問題雖然嚴重，願意指出並分析它的嚴重性者，卻又很少，大家總以為男女問題是祕密事，也是鄙惡事，由我們出家人來公開討論，不無有傷大雅，故也諱莫如深。因此，我也能預料，當我這篇文章刊出以後，將會受到舊派思想反對，同時也不會受到新派思想

的歡迎。因為我既公開討論，已自打破了傳統的慣例；我既要正視這一嚴重的問題，目的是希望維護佛制的根本精神。

## 二、宗教生活與男女問題

在世界各大宗教之中，凡是高級的宗教，都承認男女之有性別，僅是人間的現象；進入天國之後，便無男女之分，也沒有婚嫁之事。這是說明了世間與出世間的差別，與男女的性別關係，實是一大關鍵。如若沈溺於男女愛欲中的人，要想出世，那是辦不到的。實際上，凡是貪著於男女愛欲的人，絕對不會想到出世的問題，即使口頭上說著出世，也僅止於口上說說而已！

在現行的各大宗教之中，比如：佛教、印度教、耆那教、錫克教、猶太教、基督教、回教、波斯教、道教等，絕對多數，都是主張禁欲與節欲的，教徒信教之後，對於男女淫欲，必須節制，必須有一制限；信仰宗教而達於嚮往出世之時，他就會自然地走上出世的道路。

在印度宗教的觀念，人的一生，可分四個時期：第一期為青年期的學習生活，第二期為家庭生活時期，第三期為林中苦修生活時期，第四期為羽士時期——拋棄世務，以其整個的生命，為弘揚宗教及救世事業而努力。這一觀念，直到現在，仍為印度教徒之所採用。這四個時期，標明了人生的過程，是由學世、處世、出世，而終達於救世的目的。換句話說：人皆應該有一出世生活的嚮往；若無出世的修為，便不能達到救世的目的。出世的生活，能夠放下物欲的纏縛，唯有徹底放下了物欲的纏縛，才能直下承擔起救世的重任——存天理而去人欲，一往直前，了無私欲的反顧，那時才是救世者的本來面目。

至於耆那教與錫克教，現在印度境內，仍有若干的信徒及其教化的範圍，他們都是禁欲與節欲的——出家人禁欲，在家信徒，則應節欲。

西方的猶太教，雖然沒有禁欲的主張，甚至好多猶太教的先知們，竟會犯了邪淫罪，有的是父女通姦，有的是兄妹通姦，有的是擄掠婦女為戰利品，但在他們所重視並期一律遵守的「摩西十誡」之中，有一條便是「不可姦淫」。不過若照宗教的層次來看猶太教，乃是一個民族宗教，他們所信仰的上帝耶和華，也只是一位猶太民族的保護神而已，他們對於出世的嚮往是談不上的，對於救世的悲心，更不用提了。

基督教就不同了，基督教的教主耶穌，終其一生，沒有結婚，為他施浸的約翰，也是一位苦行僧。他的十二位門徒之中，有的雖是結過婚的，但是跟隨了耶穌之後，就很少再回家去，享受他們的妻室之樂了。耶穌死後，基督教的教團，全是由其門徒建立起來的，其中最有名的是使徒約翰（不是施浸的約翰），他絕對主張禁欲，以為凡是為上帝「做工」的人，皆應保持身心的聖潔，所以他主張傳道者是出家人。當他發現有些人不適合於過出家的禁欲生活時，他便慨然地宣說：「如果他們不能自制，讓他們結婚罷！」正因如此，基督教的僧院生活，自西元三一五年後，漸次形成。直到馬丁路德與約翰喀爾文創導宗教革命，一部分的傳教士，雖從修道院中得到了「解放」，投進了婦女的懷抱，而過塵世的生活；但是仍有很多的僧侶們，依舊維持著禁欲的生活方式，迄今不墮，這就是被稱為天主教的修士與修女了。事實告訴我們，今日的基督教，雖由宗教革命而產生，但是宗教的革命，只是刺激了天主教的自清或自新，基督教卻並未因了革命的成功，而提高了宗教的價值；相反地，今日的基督教，除了派系林立，相互水火之外，其宗教精神，及宗教修養，卻又無一可以趕上天主教的。這就是出世與戀世（非入世）的差別所在了。

以目前來說，除了佛教與基督教（包括新舊兩派）的勢力之外，要推回教的勢力最大了。但在所有高級宗教之中，回教是一個最特殊的宗教，故其能否列於高級宗教之林，尚有審查議論的必要。因為回教從其創教祖師穆罕默德開始，不唯不禁欲，甚至還是主張縱欲的。當穆罕默德的原配妻子死了之後，他即心理變態而主張多妻制度，連娶了十多個妻妾，他縱情於女色之中，但又輕賤女

人。在回教的觀念中，女人是沒有地位的，也沒有尊嚴的。正因穆罕默德的主張多妻制度，故在回教的教規中，男人只要有力養活妻妾，數目是沒有限制的，甚至對於親族血統的倫理觀念也是不講究的，直到今天，仍然如此。在回教的《可蘭經》中，的確有好多值得弘揚的教義，但若嚴格地批判，回教只是一個以宗教為工具而進行政治目的的宗教，所以回教對於物欲生活的追求，遠超過了對於出世精神的嚮往，回教若無政治為其後盾，那就無法於宗教界中立足了。事實上，一個文明的社會，也不許一夫多妻，何況是一個宗教。所以我想，回教的本質，不能合乎宗教的要求，更不能列於高級宗教之林。

與回教比較相似的，還有一個波斯教，該教教主瑣羅亞斯德，雖生於西元前七世紀中葉，但到目前為止，僅有信徒十萬人左右，乃為世界最小的一個宗教了。原因是其教主曾娶兩個妻妾，奉行多妻制，毫無宗教情趣，且與政治勾結一起。

我們中國的古宗教，是道教，若以道教的根源是本於黃帝與老莊，那也是談不上禁欲的，不過老子與莊子的精神領域是很高的，故其最低限度，不似穆罕默德之流。而自漢末以降，道教與方士混合之後，凡為修道之士，也以出家者為主。修道是希望羽化成仙，希望超塵脫俗，貪著於男女欲愛的人，他就不能超塵脫俗了。我們看一般縱情於聲色貨利之中的人，必然是俗濁不耐的人；凡是清逸脫俗的人，必定也是清心寡欲的人。清高的世人，尚且需要淡泊於男女的愛欲，何況是一個希望羽化成仙的修道之人呢？但在道教的末流之中，竟有研究「房中術」來解釋性欲問題的，並造出許多採陰補陽與採陽補陰的話來，欺人欺世。實際上，修道不從息欲開始，反從縱欲著手，其結果不但不能成仙，不但不能長生不老，反要因此而短命早死了！

說到此處，我們可以肯定的說一句：宗教的精神應以出世為目的，若要達到出世的目的，應由禁欲開始。淫欲這樁事，乃是生物的本能，品類越下，越難約束欲念的衝動，品類越高，越可見出約制欲念的能力。欲念重者，向下落沈，欲念輕者，向上浮升。一個



器官，久久不用，便會退化，而至於無形——好像人類本有尾巴，因為久遠不用，所以沒有了。人之對於男女性欲，如能約束限制而至於究竟，性欲的念頭，也就會退化了。故以佛教而言，三界眾生，只有欲界有淫欲，並在生到欲界天之後，六層欲界天，層層向上，也層層退化，直到進入色界之時，淫欲之念便可一掃而光了。那麼，一個宗教徒，既想出世，豈有不先約制淫欲的道理？

### 三、男女生活與生理問題

我們無可否認，世間凡為生物，不論動物與植物，都有兩種本能：第一是飲食欲，第二是生殖欲。如果離開第一種本能，便不能生存；如果離開第二種本能，便不能綿延。所以這兩種本能，不用訓練，不用教育，乃是自然而然的。飲食欲是由生至死，不斷不絕的，生殖欲則自發育而至老死期間的現象。但此兩種本能，同屬一種性質，那就是飢渴的感覺。此在動物，遠較植物來得顯著，飲食是求取吸收的飢渴，生殖是求取發洩的飢渴。在此兩種飢渴，飲食的飢渴遠較生殖的飢渴迫切，然而吸收飲食而至某一程度之後，生殖的飢渴，也必跟著產生，所以生殖的飢渴，須在滿足了飲食的本能之後，才會產生。兩者同為本能，飲食則尤為要緊。不進飲食，會有兩種可能：自己不能生存，也不能生殖子孫；不生殖，卻絕不會因此而喪生。

但是，世間眾生之繁榮綿延，生生不息，端賴於各各有其生殖的機能，是故「生命必由生殖而來」，已成了生物學上的定論。當其滿足了飲食的飢渴而至成長發育之後，兩性的相互求偶，乃是自然的現象。所以除了性機能殘缺或是人類之中的出家人之外，兩性的結合，是不容置評的。若說兩性的交會，是一種罪惡，我們這個世間，也就成了一個罪惡的總體。試問：生物之中，有多少東西是不藉性交而產生的？所以在我們的世間中，時時處處，都有性交行為的現象發生，因為除了人類，即以動物而言，下至何處沒有昆

蟲？牠們又是從何而來？說來也真可怕，我們竟是生活在充滿了淫欲氣氛的淫窟之中！

上面講到生殖欲，其實生殖只是其結果，生殖欲的衝動，卻又未必是為要達到生殖的目的，這就是生理的自然現象，促使其求有發洩的機會。這一生理現象，凡是健全的，不論男性女性，都是與生俱來。只要有飲食的能力，就會促成生殖機能的生長與完成，正像吸收了飲食之後，定有大小便溺的排泄，生殖欲的發洩，也正是排泄的一種，所以有好多下等動物，往往是藉腎管來排卵與輸精之用。不過此一排泄，不同大小便的非排不可，因為大小便溺是飲食經過消化之後的廢物殘渣；生殖腺的活動，乃是由胃腸吸收了飲食的營養之後所成就的一種生理機能，即使非要排泄不可，如女子成熟之後的定期排卵，那也未必非要求取生殖欲的滿足不可。

至於所謂「性欲」的衝動，那是由生殖腺的內分泌，刺激了神經的交感，而產生的一種生理現象。（「性欲」一辭的英文是sexuality或是sexual desire，日本人譯為性欲，中國人也跟著人云亦云。其實，「食色性也」，性欲一辭應該包括食色二欲，男女的淫欲，只能稱為色欲，而不得稱為性欲。此與佛典所翻的色欲，是可相通的。）不過，擒賊應擒王，色欲的衝動，如果沒有心為主宰，如對外境的異性，不加分別，不起遐思，不存邪念，生殖腺（睪丸腺與卵巢腺）是不會無故衝動的。

然而問題並不會就此解決。由於生理機能的自然發展，就會影響到心理活動的自然傾向，正像大雨下在高山上，雨水循著山谷山澗，順流而下，乃是必然的道理。除非以人工來為之築起大水壩，節制水流，疏通水流，甚至禁止水流。但是節制水流者，需要浩大的工程，若要禁止水流或阻絕水流者，工程更要浩大了。不過不要說阻絕水流是不可能的事，只要水壩築得夠大，雨水就會儲在其中，或予人工疏導，乃至自然枯竭。當然，這不是平凡的人所能擔負得起的工程啊！

故就一般而言，男女發育之後，要求生殖欲的滿足，乃是自然的趨勢，由於一般的男女，不是偉大的水利專家，他們不善治水，

如果盲目地治去，將會引起「黃河決口」的危險。所以一般男女的身心，結婚的比不結婚的要健康安穩一些，這也是事實。

因為一般人的心理活動，總是順流而下的，以通常的眼光來看，這也是天經地義的，世間既然有男有女，人類也正因有了男女的結合，才會代代相傳，遠祖是如此，近祖是如此，眼前的社會，也是如此，若要盼望於將來的人類，自亦非要如此繼續下去不可。因此，我們對於人類的男女共同生活的方式，是不必苛責的，也不必責之為罪惡的，如說這是罪惡，整個的人類乃至一切眾生的輪迴六道，根本就是罪惡而來，罪惡而去，盡在罪惡之中打滾兜圈子！

可是，人們站在自己的立足點上，很少能夠不以主觀的眼光去看人的，我們宗教徒的出家生活，在一般人的看法，不唯愚蠢，簡直是可憐！他們每說造物者既然造了男女，就應順乎天理，男婚女嫁，宜室宜家，如果硬要背乎天理而行，那就放棄了人之所以為人的責任。聽起來，這是冠冕堂皇的話，他們殊不知人的私欲多半是根基色欲而來，若不看輕乃至放下色欲的貪愛，私欲也就如影隨形，私欲不去，那能談得上順乎天理呢？所以有人批評禁欲主義，乃是人類自殺的魔坑！那些生理學家與生物學家，他們以為，人也只是生物之一，凡是生物，就不可能越出生物本能的範圍，他們否定人類之中，還有精神這樣東西，也不相信，人類會利用精神的靈性來克服原始的物性。因此他們看到禁欲的人，就以為是最不懂得人生，而且是絕對痛苦與虛偽的一群。我曾看過一本書，於其中，對禁欲者做著如此的抨擊：「宗教家中的弱者，倡寂滅論，揭起獨身主義運動之旗，謂禁慾為逃避現實苦痛的不二法門，但實際上，高腔的梆子儘管響徹雲霄，而演出的劇情沒有一場喜劇。……所以除了罪惡的政治之魔，與虛偽的人把它當作法寶運用外，就只好讓聰明自誤的學者去逍遙於那種牛角尖的極樂世界，只好讓愚癡的人去當作煙酒般來服用了。……在生理的變化方面考察起來，禁慾的人是痛苦的，性情變得非常孤獨而且暴躁，陰險而且殘忍！……有人說要考察寡婦對亡夫的貞操，或僧尼嚴守清規與否，最好由他們的健康和性情來推定，這是頗合科學的論調。」（正中書局《生活與生理》二一七及二一八頁）

我之所以不厭其煩地予以抄引，是鑑於今日的人群之中，抱有這種觀點的，可說比比皆是。他們這種見解的幼稚，正像自己不能肩起重擔，也就不相信世上還有千斤大力士的存在了；又像是自己沒有勇氣去攀登喜馬拉雅山的聖母峯，並也聽說有人試著攀登而告失敗，他們就以為不可能再有人能夠登上極峯之巔了，即使已有好多人已經攀登成功，他們也以為那是騙人的謊話。至於禁欲的勝義，以唯物觀念的生物學眼光來看，自是無法瞭解的。然而，就實際情況而言，凡是出家或獨身的人，未必均能瞭解禁欲的勝義，甚有鬧出醜聞來的，我們自亦不用否認，但總不能因為一家失火，即以為萬家點燈都是不對呀！失火固然不對，點燈能說不是好事嗎？

## 四、佛教對女人的看法

中國的儒家說，食色性也，人之大欲存也。飲食男女，不唯是人類的大欲，乃是一切眾生的大欲。老子說人之大患，在於有身。以佛教說，生從何來？端在飲食男女。佛經中說，一切眾生，皆因淫欲而正性命；又說三界眾生，皆依飲食而得存活（無色界唯有識食，色界有思、識二食，欲界六天有觸、思、識三食，人類則有段、觸、思、識的四種食）。沒有淫欲，不會有生死，生死皆由淫欲而來；沒有飲食，便不能生存，生存端賴於飲食。為了斷除生死之因，以期進入不生不死的涅槃之境，所以要從斷絕淫欲開始，斷絕淫欲，不會死人，故可勸人不淫；為了修道，須假色身為工具，故仍許可眾生有飲食，但此飲食之吸收，是為了生脫死，而非助長生死。經中有一譬喻：落在海中的人，可藉海上的浮屍而得渡，人之吸收飲食，也當可作同等的觀想。

正因佛教的目的，是在教人，乃至教一切眾生，皆能了脫生死，因為六道眾生之中，只有人類最能接受佛法的化導，佛陀說法的對象，也以人類為主，所以制止淫欲的教訓，也是偏重在人類的。

在佛教的大小乘經律論中，絕大部分都會或多或少的提到男女的問題。並且處處指出或暗示，女色對於修道者的可怕與可惡，簡直就是禍水。天魔外道之要破壞一個修道者的道心，往往是以女色來誘惑，女色雖未必皆由天魔外道的指示而來，但是女色之對道心的障礙力與破壞力，實在也是無可否認的事實；是以，責女色為道人的魔王，也未必過分。所以也有人說：別以為修行人的一本正經，如有一個年輕漂亮的女人，往他們懷裡一坐，看他們還能一本正經否？所以如柳下惠的能夠坐懷不亂，絕非輕而易舉的工夫。臨色不亂行者，堪稱君子，坐懷不亂心者，是賢聖了。

本來，男女兩性，應該是平等的，佛教主張，眾生平等，豈能說男女就不能平等，而要把破壞道心的責任，全部推到女人身上去？如說淫欲的罪惡，皆由女人而來，那是不公道的。所謂：「酒不醉人人自醉，色不迷人自迷。」如果不去狂飲，絕不會爛醉，如果拒絕女人，女人豈能害人？但是，我們應將事理分開，從理上說，男女是平等的；從事上說，則不能一概而論，女性對於男性的誘惑力，乃是不容否認的事實。此正像一塊磁石，對於鐵器具有吸力一樣，磁石越大，吸力也越大，女人越美越妖，誘惑力越強越烈。一塊大磁石接近小鐵器，不待接近，小鐵器已經不由自主地靠了過去。同樣的，一個男人，若無相當的道力修養，對於前來親近的女人，也會不由自主的。這一點，女性值得驕傲，男性沒有出息，但也由於如此，女人便成了既可愛又可怕的對象了——可怕的成分遠較可愛的成分大得多。

另有一個例子：有人研究，男人聊天，往往會談女人；女人聊天，則殊少談到男人，她們所談的，多半也是女人的事以及女人和小孩的事。可見女人對男人的誘惑是與生俱來的。

女人不但誘惑男人，也能誘惑女人，女人見到絕色的美女，也會動心；女人不但誘惑人類，也能誘惑畜牲，孔雀見到美女，也會自然開屏。女人的皮下脂肪多，故其肌膚滑膩；女人的聲帶頻率高，所以聲音清脆悅耳；女人的性情溫柔，所以媚人。這些種種，都是女人誘惑力的主因。若能看透了，那也不過是一堆血肉之軀而

已，死了數天之後，看她還有誘惑力否？但是這一工夫是頗不容易的啊！因此，在佛經中，凡是說到男女的生活問題，總是希望男人提高警覺，不要落入了女人的魔網，尤其對修道者的開示，總是訶斥女色，女人本身沒有過失，女人的形體，卻會使人造成過失。實際上，女人的身心，比較脆弱，她們也無能防範男人的凌辱，只要男人不受女人的誘惑，女性的修道者，自也可以安心無事了。男女犯了過失，男女雙方都是不好的，但是犯過的主因雖由女色的誘惑，犯過的主動者，往往又是男人。是故佛陀偏於男人而訶斥女色，不是輕視女人，乃為保護男人的道心，也為保護女人的安全。但是，佛教對於女人的看法，粗看起來好像是不公平的。現在抄幾節佛經如下：

菩薩觀諸衰中，女衰最重，刀火雷電，霹靂怨家，毒蛇之屬，猶可暫近，女人慳妬，瞋諂妖穢，鬥爭貪嫉，不可親近。（《大智度論》）

莫與女交通，亦莫共言語，有能遠離者，則離於八難。（《增一阿含經》）

阿難白佛言：「佛滅度後，諸女人輩，來受誨者，當如之何？」佛言：「莫與相見。」阿難又白：「設相見時，當如之何？」佛言：「莫與共語。」阿難又白：「設與語者，當如之何？」佛言：「當自檢心。」（《長阿含經》）

女色者，世間之枷鎖，凡夫戀著，不能自拔；女色者，世間之重患，凡夫困之，至死不免；女色者，世間之衰禍，凡夫遭之，無厄不至。（《菩薩訶色欲法經》）

女人之相，其言如蜜，其心如毒，譬如停淵澄鏡而蛟龍居之，金山寶窟而獅子處之，當知此害不可近。室家不和，婦人之由，毀宗敗族，婦人之罪。（同上）

當知婦人，是眾苦本，是障礙本，是殺害本，是繫縛本，是怨對本，是生盲本；當知婦人，滅聖慧眼；當知婦人，是熱鐵華，散布於地，足蹈其上……何因緣故，名為

婦人，所言婦者，名加重擔，能令眾生，負於重擔，徧周行故。（《大寶積經》）

我觀一切千世界中，眾生大怨，無過妻妾女色諸欲。於女色等，所纏縛故，於諸善法，多生障礙。（同上）

女人之法，淫欲偏多。（《摩訶僧祇律》）

一切女人皆是眾惡之所住處。……其女人者，淫欲難滿。……譬如大地，一切作凡，令如芥子，如是等男，與一女人，共為欲事，猶不能足；假如男子，數如恆沙，與一女人，共為欲事，亦復不足。（《涅槃經》）

另在《四十二章經》中，竟有十九章是訶斥女色與情欲的，其他經中訶斥女色的記載，則不勝枚舉。我相信，當女性的讀者們，讀了這些經文的抄錄，一定會很生氣，但我前面說過，女人本身並無過失，過失只是因了女人而有。正如科學家發現原子核子的本身，並無罪惡可言，而運用原子核子的爆炸來殺人，此製造武器的罪惡，卻是因了科學的發明而來。我們只可說殺人是罪惡，發明家並無罪惡。唯於古往今來，「英雄難過美人關」者，不乏其例；由於女色的挑逗而為非作歹者，更是難數；社會兇殺案件，關於女人而產生者，數不勝數。沒有女人要追求，追到一個還不夠，有了兩個尚嫌醜，娶了美妾之後，又會引起他人的眼紅而起爭鬥。所以女人無罪，罪惡往往是由女人而來。所以佛陀要訶斥女色的可怕了。

至於《涅槃經》中，說明女人的多欲，說明女人竟是「人盡可夫」。但據一般的調查，女人的貞操觀念，通常要比男人更值得表揚，女人的羞恥心理，也比男人更值得稱歎，所以通常的姦情，多是由男人首先發動攻勢的。因此，我們更該進一層地瞭解，佛陀之在《涅槃經》中，說明女人多欲的用心，是在其下文的「訶責女人之相」，什麼叫作女人之相？佛說：「若有不能自知佛性者，我說是等名為女人，若能自知有佛性者，我說是人是大丈夫，若有女人能知自身定有佛性，當知是等，即是男子。」從這段文字中，我們可以明白：女人可以被別人看成女人，但也未嘗不可能算作男子，男

子固可算作男子，但也可以等同於女人。（世上那些沒有骨氣的男子，那些毫無丈夫氣概的男子，豈不等同女人一樣？）女子之中聖賢豪傑，誰說不是大丈夫？是故，男女間的分限，不必在於形體的差別，但視能否自知有佛性而定。自知有佛性者，必然努力學佛而除貪欲，不知有佛性者，當然要沈溺於欲海之中了。如此說來，女性讀者們，也可不必生氣了，因為她們只要知有佛性，當下就是一位大丈夫呀！

因此，我們更該肯定地說，對於人類的歷史與文化，社會與家庭，女人的貢獻，絕對不可抹煞，古來的女中丈夫，巾幗英雄，都是值得歌頌的。即以佛教而言，佛教雖以男性為主，但是女性對於佛教的貢獻，我們不能抹煞。佛陀時代的婦女信徒很多，直到現在，佛弟子中也以女性佔多數，因為婦女對於宗教的信仰，有一先天性的傾向。故在佛陀時代，初雖不許女人出家，但是女人出家之後，對於佛教的幫助也不少，如婆闍波提與蓮華色等，都是尼眾的龍象；在家女人如韋提希夫人、末利夫人、勝鬘夫人及毘舍佉母等，皆是優婆夷中的龍象。信佛學佛之後的在家男女皆可以證得三果，出家男，可證四果，出家女，同樣可證四果。即在《華嚴經》中，善財童子五十三參，竟有十一處參的是女性；地藏菩薩在因地發心時，曾數度為女子；觀世音菩薩，應化人間，往往也是化的女身。地上菩薩，雖無女性，應現人間者，常化女身，僅此一點，我們雖應遠離女性並願永不生為女性，但也不得輕視現實中的女性。

## 五、何謂邪淫與正淫？

佛教的宗旨，是希望一切眾生皆斷淫欲，但此希望，也僅是希望而已，因為諸佛雖願度盡一切眾生，卻又無法度脫一個無緣的眾生。自從無始以來，已有無量無數的眾生成佛，未能成佛乃至未曾聽到過成佛二字的眾生，依舊還有無量無數。同時，眾生雖知成佛而願成佛者，成佛的過程，亦非一蹴可幾的，眾生從初發心學佛，需要經過三大無數劫，才能成佛。一大無數劫以後，始可登上初地



菩薩的聖階聖位，到了初地菩薩以上，才可不由於淫欲的牽引而投生，但此一無數劫的階段，是非常長久的。若要所有的眾生，一進佛門，就斷淫欲，自是不可能的。眾生的根器有千差萬別，有人雖未登上聖位，仍然有志斷除淫欲而發心出家，有的雖然登上了小乘的聖位（初、二兩果的在家人），還可享受夫妻的淫欲。佛陀為了適應眾生的根器，雖主張離欲，也不一概地要求離欲，但其為達終將離欲的目的，便倡導節欲的法門，於是規定出家的弟子，一律禁欲，在家的弟子，唯戒邪淫，而不禁正淫。

一般人誤解佛教，以為信佛之後，就要出家禁淫，並以為如果人人出家，數十年後，人類豈非將在地球上絕跡？其實這是杞人憂天，所謂「如果人人出家」，那只是莫須有的假設之詞，因為說這話的人，他就不會發心出家，佛教固盼人人出家，人人成佛，但那終究是盼望不到的事。出家看來容易，實則，若非真大丈夫，豈能真正出家？拿破崙將軍能征服半個世界，卻不能征服他自己的心。唯有能夠征服自心的人，才能真正走上出家之道，所以英雄好當，和尚難做。英雄在於氣，出家在於志；失意後的英雄，可能成為低能，艱困憂患中的僧人，卻會成為霜後的菊花、雪中的臘梅。所以出家之道，絕非人人走得上的。即或以千千萬萬個「如果」的假設，假設真的人人出了家，那也正是佛教之所希望的，難道說，大家對此充滿了痛苦的世界，還很留戀嗎？唯此絕對不是可能的事實，我們又何必去假設？

出家與否，主要是在能否放棄男女的情欲生活而定。男女同處同居的正常生活，雖可障礙出世的通路，但於人間而言，絕不算是罪惡，由女人或者由淫欲而產生的罪惡，往往是從不正常的男女關係而來。所以佛陀對於在家的弟子，但禁邪淫而不禁正淫。因為不正常的男女關係，會造成社會的不安與人心的墮落，一個男人或一個女人，與另外的一個女人或一個男人，發生了不正常的男女關係之後，最低限度會破壞了兩個家庭的和睦與安寧，甚至演出悲劇的結局。雖然不正常的男女關係，當其發生關係之際，要比正常的男女關係，有著更多的樂趣，此一樂趣，是由冒險而來的興奮之感，正像賭博時贏錢一樣，即使賭輸者必將輸得傾家蕩產，但在贏的時

候，總是分外地興奮。不正常的男女關係，誰都知道那是不該的，那是罪惡的，但於發生關係之時，又是興奮和昂揚的，這也是凡夫之所以為凡夫的缺陷所在，然此缺陷，我們是應該彌補的，否則的話，人人皆會成為悲劇的主角！

若照常情而論，人類若無文化教育，若無內在道德觀念的約束，也無外在法律軌範的制限，男女的關係，將會氾濫到不可收拾，原始人類的母系社會，可能就是如此的局面，甚至不如禽獸的社會。我們看貓、狗等的獸類起性，皆有時節，未到時節，絕不交配。起性之際，雖有許多的雄性追隨爭逐，經過打鬥之後，只有唯一的勝利者達到目的，參加爭逐的雄性與雄性之間，可能有其生死的搏鬥，對於雌性的一方，則絕無傷害之理；至於鳥類，則多半是實行的「一夫一妻制」。反觀我們這個自詡為萬物之靈的人類社會，男女互相追逐，了無時節觀念，只要情之所鍾，欲之所向，不管已婚未婚，若不能達到目的，上焉者自殺，中焉者毀容或殺人，下焉者屠殺人家的一族一門！這能比得上禽獸社會的男女秩序嗎？說來真夠使人痛心！

一夫一妻的正常生活，不會形成罪惡，但是甘於恪守一夫一妻的正常生活者，也非輕易之事。男人在外的「逢場作戲」，乃是普通事，女人要做到打內心起的不去「紅杏出牆」，也是不太容易。因為人類生來就有一種貪婪的心理，再加上好奇心理的求取嘗試乃至滿足，不正常的男女關係，便會相應而生。我曾看到一本書上做著如下的諷刺。男人的理想妻子，有三個條件：帶到社交場中是一位公主，對待自己的體貼是一位母親，一同上床之後是一個妓女；女人的理想丈夫，也有三個條件：談戀愛時是一位英俊的王子，用鈔票時是一位百萬的富翁，服勞役時是一隻愚笨的蠢牛。這一則諷刺，的確說明了男女相互求偶的心理傾向，正因有了這一心理傾向，邪淫的現象，才會層出不窮。

根據英、美兩國的調查報告，美國女人，百分之五十，婚前已非處女，英國與此相同。在美國女人中，一半以上只曾與一個男人發生關係，三分之一曾與兩個到五個男人發生關係，百分之十三與

六人以上發生關係。英國女人有二分之一，曾經祕密地希望與另外的男人發生關係。美國女人有百分之二十六，在婚後與丈夫以外的男人發生關係。

這是英、美兩國的調查報告，可能不適用於中國社會，但此邪淫事實的比例，已夠使我們怵目驚心了。準一般而言，女人除了妓女之外，犯邪淫罪，是比較困難而稀少的，男人則較方便得多，因為男人嫖妓，不算犯法。英、美的女人既然如此，其男人自也更不用說了！所以英、美的家庭無法得到相當的穩定，今日東方人的家庭，也在大大地動搖了，故於今日而談佛教所制的邪淫法門，頗為切要。

佛教徒中的在家弟子，只要一進佛門之後，最好能受五戒，如果不受五戒，也應學習五戒，五戒不能全持，最少要持邪淫一戒。據弘一大師說：「據我思之，五戒中最容易持的是：不邪淫，不飲酒。諸位可先受這兩條，最為穩當。」（《律學要略》）如連邪淫戒都不能受持，還學什麼佛呢？在《瑜伽菩薩戒本》中，雖說在家菩薩為了度脫眾生，可以開邪淫戒，但那是為度生，絕非為求欲樂，其原文是這樣的：「又如菩薩處在居家，見有母邑，現無繫屬，習婬欲法，繼心菩薩，求非梵行。菩薩見已，作意思惟：勿令心恚，多生非福。若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業。住慈愍心，行非梵行。」這是說，在家菩薩，對於前來相就的女子，應以慈憫心，為之接納安處。但以理衡之，此須未婚或單身的在家菩薩，方可開此方便。接納成為自己的妻子之後，自當不得無限制地「廣開方便」了，同時還得衡量能否因了自己的方便接納，而來感化對方，使之改邪歸正，捨惡從善？如果自知無能為力，當亦不得貿然接納而行邪淫。

邪淫的限制，除了不得與夫婦之外的一切男女發生關係，尚有幾種限制：不得於自身行淫；不得利用一切器物行淫；不得於人類之外一切有情的三道（口道、大便道與小便道）中行淫。對於自己的夫妻，不得於非處（除了臥室臥床之外皆為非處）行淫；不得於非道（除了小便道，身體各部位皆為非道）行淫；不得於非時（白

天，產前——從懷孕開始，產後，月訊時，皆為非時）行淫。另外在每年的正、五、九三個月，每月的初八、十四、十五、二十三，及月之末後兩天（此稱六齋日），不得行淫；每逢諸佛菩薩的聖誕與成道之紀念日，也不得行淫，這叫作尊敬好時。還有，若能做到子女成年之時，即行節欲，子女婚嫁之後，即行戒欲，那是更好了。

以上的層次，是由建立一個在家人的基本人格做起，漸次走上節欲斷欲的境地，學佛要從做人學起，如果不戒邪淫，連一個人的資格都不夠，遑論學佛成佛？若能戒除邪淫，自然也可慢慢地做到節欲與斷欲了，一旦斷欲之後，雖不出家，距離出家之道，也就不太遠了。

犯邪淫，分三品；母女姊妹六親行淫為上品，其餘一切邪淫為中品，與自妻非時非處為下品；又以犯心的猛弱而分三品；又約悔與不悔分為三品，致分感三塗之報。若犯淨戒者墮無間地獄。八戒齋日之男女，未破淨戒之出家五眾，最初為之破犯者，即成破淨戒罪。

關於戒除邪淫之道，我願介紹一本好書：《周安士全書》中的《欲海回狂》，頗值得吾人一讀，該書雖有若干觀點，已經不適用於時人的思想，但若讀通了古書之後，自亦可以兩不相妨。

## 六、佛教的禁欲法門

佛教的宗旨是出世的，佛教的一切法門，無非是希望一切眾生走上出世之道，佛教雖以入世的方法，救人救世，入世的究竟，則在達成出世的目的。然而眾生之所以無法出世者，乃在於五欲的束縛，五欲在於眾生而言，是快樂的享受，但以佛法的眼光來看，那等於是自投羅網，自陷泥沼。所謂五欲，有兩種說法，一種是：財、色、名、食、睡（亦名為粗五欲）；一種是：色、聲、香、味、觸（亦名為細五欲）。在此兩種五欲之中，均有色欲在其間，

如果就實而論，財、色、名、食、睡，雖較具體，而色、聲、香、味、觸，則更為廣泛，因為後者的五欲，統括了人生的眼、耳、鼻、舌、身，五根的一切享受。如今即就後者而論，後者的五欲之中，以色欲為首，其實，色欲一項，也可含攝了其他的四欲，因為五欲的享受，均屬色法的範圍。即以色欲解成淫欲而言，淫欲的享受，實亦具足了其餘的四欲：男女皆有形貌的互吸互引屬於色，男女互通心曲屬於聲，男女各有氣息屬於香，男女接吻屬於味，兩身交接屬於觸。故於五欲之中，乃以淫欲之樂最為殊勝，眾生對淫欲之難於斷根截源者，正在於此。即使以梵天的尺度來看淫欲，如腐屍，如糞便，但是，君不見腐屍之上與廁所之中的蛆蟲，何嘗知道腐屍、糞便之可厭哉？這是眾生的業力所致，乃是無可奈何的事！

佛陀為救眾生出離生死，所以要我們斷淫，因為淫欲之於凡夫眾生，乃是根深柢固的業報法，所以巧立種種方便，以期漸次脫離。對於根機成熟的利根眾生，佛陀只要三言兩語，戳破了他們的黑漆桶之後，呼一聲「善來比丘」，他們便會當下悟道，頓入聖位，鬚髮自落，袈裟著體，鉢捧在手，不必再講任何規矩，他們自然合乎規矩，那便稱作「道共戒」。由於無漏勝慧的道力加持，他們自然斷欲，自然超出於世間的俗情之外了，對於這一類的人，佛陀是用不著制定戒律的。所以佛陀對於比丘戒的制定，是在成道五年之後的事。

不過，眾生之中，適合於出家根性的人，終究是少數，因此，佛陀制戒，也是逐級上升的。佛陀成道不久，初度在家弟子，即授五戒，而制邪淫，以後為使在家弟子，也有種種出家善根的機會，便制八關齋戒，於每月的六個齋日，受持不淫戒。再進一步，如果願意出家，終身不淫，佛陀即制沙彌十戒，但是沙彌犯了大淫，雖亦照例驅遣還俗，所犯的過失，僅是惡作罪而已。如果決志出家，年滿二十之後，即受比丘大戒，成為比丘之時，對於淫戒的規定，就不是那麼簡單了。

淫戒於在家戒中，列在其次，而以殺戒為首，但在比丘、比丘尼的出家戒中，則以淫戒為先。這有兩重原因：一是佛為比丘制

戒，第一條就是制的淫戒，在佛時的僧團中，第一個犯過的比丘，便是犯的「不淨行」，所以淫戒在先；一是如中國人說的「萬惡淫為首」，由於淫欲的關聯，可以使人連帶去犯其他的過失，比如好色之徒需要花錢，於是而犯偷盜，由於淫與盜的受到阻礙，便會殺人洩憤，因而淫戒在先。

淫戒當以男女既成相交的事實之後，方始成立罪名，但在未曾達成行淫的目的之前，必藉種種的手段而為方便。所以佛制淫戒，是以男女相交為根本罪，由根本而來的尚有方便罪。又因為男女的頻頻接觸，很可能成為根本罪的前方便，即使不會成前方便，也會使人懷疑成為前方便，因「以小人之心度君子之腹」者，比比皆是。而世上的真實「君子」，確也不可多求，所以在根本罪與方便罪之外，尚有威儀罪——防微杜漸，避免譏嫌。

因此，在比丘比丘尼戒中，關於制淫的有很多條文，現在試舉《四分律》的要者如下：

（一）比丘戒者共有三十一條：

- 1.四棄法之第一條。
- 2.僧殘法之第一至五條。
- 3.不定法之兩條。
- 4.捨墮法之第四、第五，及第十七條。
- 5.單墮法共有十八條。
- 6.悔過之第一、第二條。

（二）比丘尼戒者共有五十條。

- 1.八棄法之第一、第五，及第六條（第一條與比丘戒相同）。

2.僧殘法之第一、第七、第八、第九條（第一條與比丘戒第五條相同）。

3.單墮法共有四十三條（其中有五條與比丘戒相同）。

比丘戒共為二百五十條，關於淫戒者，佔了三十一條，是為全數的八分之一強；比丘尼戒共為三百四十八條，關於淫戒者，佔了五十條，是為全數的七分之一弱。

佛說：「寧以男根著毒蛇口中，不持著女根中，何以故？不以此緣墮於惡道，若犯女人，身壞命終，墮三惡道。」佛制淫戒，不唯要人斷除生死之因，更要人斷除下墮三塗之因，如果受了比丘、比丘尼戒，乃至五戒，而不持守淫戒，命終必墮三惡道。受戒持戒，即使不能了生死，也必能得生於天上人間，所以佛陀要說「寧捨身命不犯戒」，毒蛇所咬，死後得樂是長遠的，男女行淫，死後受苦也是長遠的。試問：片刻的歡樂，遭致無窮的痛苦，合算得來嗎？此也不特推到來世，即於現在，由於淫的罪惡而「一失足成千古恨」者，也是罄竹難書。

因此，佛陀為了憐我們這些眾生，所制戒律，也就無微不至。

## 七、淫戒的重與輕

犯淫之最重者為根本罪，次重則為方便罪。以此兩節，乃為比丘比丘尼戒的核心戒，不宜也不必在雜誌上刊出討論，所以從略。所謂根本淫戒，是男女既成了交會的事實而言，比丘、比丘尼絕對禁止，如果犯了，便是他勝處罪，不通懺悔，不唯逐出僧團，死後當墮焰熱地獄九十二萬萬一千六百萬年。至於方便淫戒，乃是根本淫戒的前方便，由此可能進而破毀根本戒，所以禁止，如果犯了，須在二十人僧中如法懺悔出罪，否則當墮大叫地獄二十三萬零四百萬年。另由根本戒，與方便戒而來的未遂罪或次重罪——律中稱為

偷蘭遮的粗惡罪，犯了亦當如法懺悔，否則墮於嗥叫地獄五萬七千六百萬年。這些內容，出家眾可以自看出家律。其實，一個本分的出家人，根本淫戒是不會犯的，方便淫戒，只要稍加注意，也是很難犯的，最易犯的乃是威儀淫戒。

什麼叫作威儀？若照字面解釋，威是威德，儀是儀態；凡是能夠使人肅然起敬者是威，使人起而效法者是儀。人而能夠以其聲形容貌，使人尊敬而且期以效法者，便算是有威儀的人，反之便是沒有威儀。有威儀的人，可以風行草偃，影響大眾並導化大眾，否則便會受到大眾的批評，乃至被大眾之所唾棄。出家人是人天師表，所以出家人之對於威儀，必須講究。我們不求人皆譽之，但也不能成為眾矢之的。人間的毀譽是沒有標準的，然而我們能於行住坐臥之際，內不虧於心，外不損於人，中不污於身，遠離是非，防微杜漸，即使有人加毀，自心亦可泰然，自己本來不錯，即使一切眾生皆說我錯，我亦可以自慰於心。問題是在，毀謗人來，是否出於我的招引。通常所說：「李下不整冠，瓜田不納履。」整冠納履，未必是偷李採瓜，卻有偷李採瓜的嫌疑；整冠納履並無過失，若在李下與瓜田，整冠納履，即會引起過失。同時「攘羊」之癖，幾乎也是人類原始衝動的一種特性，所以經過瓜田李下之時，不得納履，不得整冠，甚至根本不要打從瓜田李下經過，即使多走幾步，也該繞道而行。否則，「物必先腐而後蟲生」的可能性是很難逆料的。

一般人以為威儀者，只是吃飯、穿衣、走路、睡覺，能夠像個樣子，就夠了。其實，儒家有禮儀三百威儀三千，佛教則有八萬四千威儀法門。廣義地說，凡是戒都是威儀；狹義地說，除了根本戒與僧殘法之外，才算威儀，自己並未破戒，但令他人看不順眼，或令他人引生煩惱者，便是有失威儀。

在威儀戒中，最能使人刺目，最易遭受譏嫌的，莫過於男女的關係。因為除了聖賢之外，人皆有一本源的貪淫之心，但也有一本地妒嫉他人的貪淫之心；人皆有一懼災怕禍之心，但也有其隔岸觀火的幸災樂禍之心。所以一發現男女的可疑事，特別高興，每談起男女的苟且事，也特別起勁，並且輾轉相傳，越傳越不像話！



我們出家人禁欲，無知之輩，皆以為愚癡；出家人的行為，略涉男女的嫌疑，好事之徒，又像糞蛆見了大便，野狗嗅到腐屍，唯恐鑽之不透，唯恐挖之不出！報紙上的桃色新聞與風月案件，就是這樣來的。但這一點，對於我們出家人而言，亦善亦不善，善者，能使我們提高警覺——豈止「十手所指」與「十目所視」！不善者，徒使我們出家人受到無端的中傷，因而損及佛教的名譽。

因此，在許多的威儀戒中，最應該遵守的，當推有關男女之間譏嫌的防範。比如：男女共語、同室宿（非同床臥）、同道行、同處坐、同處立、同入屏覆處、同坐於屏覆處、同立於屏覆處、相互交換衣物、相互代為執勞，以及佩帶俗人飾物，使用香料（油、膏、粉、水，乃至香皂）塗身，進出俗人臥室、坐臥俗人床鋪等等，都在禁戒之例。

比丘對女人說法，一次之中，不得超過五蘊六識的範圍，比丘尼對男子說法，亦復如此。若有另一懂事解語同性的人在場，或者有數位聽眾，往復出入，或者自己每說一段，即行離場一次，然後繼續說法者不犯。至今，這一戒泰國比丘也未能嚴守了，中國比丘自不用說，但我們應當知所分寸的。

出家人不得單獨與一異性同一室宿，若有間隔關鎖，不能互相往來，或有父母夫主相伴者不犯。這一戒的危險性太大，乃是非守不可的。出家人除有險難，不得與異性同時同道而行。

出家人與異性共行、共立、共坐、共入障暗處，乃是最大的禁忌。若有如此的行為，比丘當以「二不定法」來處理，重則棄，次則殘，輕則墮；比丘尼，有染污心者，當以「八事成重戒」來處理——受捉手、受捉衣、入屏處、屏處共立、屏處共語、屏處共行、為樂身相倚、共期行淫。每犯一事，一偷蘭遮，八事具足，即成波羅夷罪。因此律中規定，比丘與女人共坐一處，相距二尋（每尋八尺）者無犯。這一戒，在今日的我們，是防不勝防的，當予切實警惕，庶幾不遭譏謗。

比丘不得役使比丘尼，洗染衣物等，不得與比丘尼交換衣物，不得代為做衣，除為親里比丘、比丘尼者，皆得罪；重者墮罪，輕者惡作。所謂親里者，在比丘而言，係指母、女、姊、妹出家者；在比丘尼而言，係指父、子、兄、弟出家者。孀子、嫂子、妻子（俗時之妻）、媳婦，皆非親里；大伯、小叔、丈夫（俗時之夫）、姪兒，皆非親里。若比丘尼弟子以恭敬心為比丘阿闍梨洗染衣物者不犯，若病者亦不犯。否則即成墮獄罪。

比丘若無正當事故，不受請，不得往尼寺；若受請，須具十德，須為僧中差遷。十德之中，最要緊的是具戒、多聞、精僧尼二部大律、能決疑、善說法、戒滿二十夏，否則犯墮獄罪。比丘尼往比丘僧寺，不單獨往，到寺門，先申報。最低限度要做到《南海寄歸內法傳》中所說：「尼入僧寺，白乃方前；僧向尼坊，問而後進。」「婦人入寺，不進房中，廊下共語，暫時便去。」這在我們中國，已無法做到了。唯於譏嫌，應予謹防。

這些規定，自是用來防微杜漸與息譏止嫌的，但對出家人而言，實是必要的，因為凡夫出家，雖能立志禁欲，若無相當的修持工夫，定力是不夠的，是經不起誘惑的，頻頻接觸，很可能日久生情，到達情意纏綿之際，也就無法自主了。正如《四十二章經》中所說：「妻子情欲，雖有虎口之禍，已猶甘心投焉。」另有云：「投泥自溺，故卅凡夫；透得此門，出塵羅漢。」一般人既非出塵羅漢，腦際則應時時亮著警報的紅燈，為了自己，也為了佛教。出家雖仍許可還俗，既已好心出家，還俗豈不可惜？有人以為，美女惑人，自應避卻，醜女無有媚力，當可例外了。其實，「情人眼中出西施」，只要業緣成熟，中陰身見到老母豬，也會看成絕代的美女，何況是人？又有人以為，防止譏嫌，止於青年男女，若老若小，則可不必計較。例如孔子所說的君子三戒的第一戒是：「少之時，血氣未定，戒之在色。」可見若幼若壯若老，便不必擔心於色之為患了。又說：「四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲。」到四十歲時，便可不受外力的誘惑，五十能知天知命，七十則可「心無罣礙」，無拘無束，可見人到四十歲以上，既能無惑於外，當可不避譏嫌了。其實，那是孔子的自述，孔子能

做到如此，一般的凡夫，焉能做到如此？唯以常情而論，老年上座比丘，德行當在下座比丘以上，衡事度理，接引群機，當非下座比丘所可相比。所以佛教的聖人，根本不用戒律條文，正反反正，皆能與戒的精神相應，成文的戒律乃為凡夫而制的規定，故其不唯若小若老，非人乃至畜牲的若男若女，皆在謹防之例，如果自驗已證聖果，已登聖位，自可不受戒律條文的限制。比如釋尊以化人度淫女；菩薩以分身應魔女，令發菩提心；婆須密多以淫女身，令人證解脫門。又如《圓覺經》中所說：「心不住相，不著聲聞緣覺境界，雖現塵勞，心恆清淨，示有諸過，讚歎梵行。」假如自己未證聖果聖位，甚至尚未到達內凡的境地，那麼，在戒律的儀則之前，應該是一律平等的。故雖如唐代的清涼國師，歷九朝為七帝師，圓寂之後，相傳為華嚴菩薩，並有金神迎其兩牙歸養，但其直至百二十歲，仍誓：「足不涉尼寺之塵。」我們看來，能不慚愧萬分！

再說，根據美國的調查統計：美國女人的四分之一，在十五歲時，即已接受男性的愛撫；美國女人的生殖欲或色欲的高潮，是從將近三十歲起，直到五十或六十歲止。在印度，十來歲做母親，不算稀奇；在西洋，常有不滿十歲的女童做媽媽，七、八十歲的祖母做新娘；今（一九六二）年六月間報載，臺灣也有一個六十二歲的老婦人，要改嫁一個三十四歲的年輕人。大哲學家康德，雖持獨身主義，直至晚年，尚喜歡與少女共座親近。至於一般身體強壯或生活富裕的男人，「臨老入花叢」者，乃是太平常的事了。所以，出家人的男女嫌疑，應當避之終身，並且不別老少，否則，未到蓋棺，不能論定，犯了過失，罪報彌深！犯了波逸提，應向一位清淨比丘如法懺悔，懺悔即滅戒罪，否則便墮眾合地獄一萬四千四百萬年。犯了突吉羅，要墮等活等地獄九百萬年。

## 八、結論

佛教的禁欲法門，可謂無微不至，上面介紹的，僅是其中的大要，若想進一步的瞭解，當由各自去看律本，在家弟子可看《優婆

塞戒經》等的在家律本，出家弟子可看《四分律》，並參考弘一大師的《四分戒相表記》等。

上面所舉的戒淫法門，若以無知者的眼光來看，好像佛門之中充滿了淫氣，所以才會談到這許多問題，這也是出家戒不許在家人知道的一大原因（我來公開討論，已經違反了中國律宗相傳的規定，泰國則允許在家人研究比丘律，但不得批評比丘生活）。但是佛教戒律的性質，也與國家的法律相似，法律的制定，只是為國民立下一個生活的軌範，使得國民皆有一個生活方式的依準，賴此保護國家與社會的秩序，也賴此保護每一個國民的安全。但是絕不能說，國家有了刑法與民法的存在，就等於這個國家之內充滿了犯法的國民。如能明白了這一層道理，自不會因為佛教的淫戒精微，而說佛教徒們多犯淫行了。倘仍存有此見者，只能表示他的愚癡，而不會損及佛教的尊嚴。我也本於這一觀點，自信並無不合，故敢予以討論，知我罪我，則非我之所計。

有關淫戒的持守，特別是威儀方面的，在我們的環境中，實在難以全部遵行。在凡夫而言，每一條戒，有其制的事宜，也均有其犯的可能，尤其是威儀一門。所以犯了之後，均有懺除的方法，奈何我國的佛教，羯磨法幾全廢棄，犯戒之後，也無從如法懺悔。所以我的介紹，也僅希望如此，實際不能如此者，自也無可奈何。至於在家弟子，當也不得以此作為口實，評論現時的出家人。現時的出家人無福，在家弟子更無福；如果有福，不會生此末世，更不會以末世的出家人為師。所以在家弟子應該自己持戒，並為出家人護戒，協助出家人持戒，切不可抨擊出家人犯戒，乃至無中生有，譏嫌出家人犯戒，那是有罪的！所以佛時的須達長者供養比丘，恆持「法與非法，事在沙門」的態度，而主張白衣不得過問比丘的事。

（一九六二年九月稿於臺灣美濃鎮大雄山朝元寺，《香港佛教》三〇—三二期）

---

～全書完～

# Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第五輯 第五冊

《律制生活》

略論出家與投師

一、當前佛教的問題

二、童年出家的利弊

三、中年以後的根器

四、出家所為何事？

五、真正的出「家」

六、剃度師與剃度的意義

七、出家與剃度的條件

師父一共有幾種？

做師授戒的資格

代刀剃度合法嗎？

求度出家的條件

師弟之道

一、傳道

二、師僧

三、互為師弟

四、師弟相待應如父子相契

五、師當如師，弟子當如弟子

六、師弟的類別

由我受了沙彌戒說到戒律問題

一、出家與受戒

二、戒和受戒

三、我要受戒

四、四終於受了沙彌戒

五、中國佛教的戒律問題

受戒燃香是必要的嗎？

論捨戒與還俗

什麼叫作小小戒？

怎樣禮拜與問訊？

偷盜五錢有多少？

九眾弟子的等次

比丘尼與八敬法

關於女尼的稱呼

比丘可以度尼嗎？

俗人能看僧律嗎？

俗人能論僧事嗎？

論安居

僧尼應置產業嗎？

《百丈清規》合法嗎？

破和合僧怎麼講？

論僧衣

一、衣是什麼？

二、檀越施衣

三、糞掃衣

四、僧衣的來源與種類

五、三衣是什麼？

六、什麼是尼師壇？

七、袈裟怎麼講？

八、誰夠資格著佛衣？

九、結語

迦絺那衣是什麼？

僧裝的統一與改良

佛教的飲食規制

一、引言

二、飲食的名稱

三、時藥的種類

四、時與非時

五、時食與非時食

六、時食與非時食的分別

七、七日藥與盡形壽藥

八、魚與肉

九、五辛

一〇、酒與煙

一一、應該注意的飲食事項

（一）飲水要過濾

（二）淨食與不淨食

（三）僧俗能夠同餐嗎？

（四）俗人可以吃僧食嗎？

（五）供養與出生

一二、談談「持午」的問題

一三、托鉢與吃鉢

論經懺佛事及其利弊得失

一、經懺非佛制

二、實踐與簡單

三、讀誦禮拜與益生薦亡

四、祖師廣修經懺非為僧眾餬口

五、勿落原始宗教的泥沼

六、現行佛事的經與懺

七、焰口內容及佛事要求

八、我的看法與建議

九、結語

佛教的男女觀

一、引言

二、宗教生活與男女問題

三、男女生活與生理問題

四、佛教對女人的看法

五、何謂邪淫與正淫？

六、佛教的禁欲法門

七、淫戒的重與輕

八、結論